Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen

(Teildruck)

(III, 1) Die Logik des Lebens

Abhandlung
zur
Erlangung der Doktorwürde
genehmigt
von der philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

von

Robert Schneider
aus Neustadt (Oberschlesien)

1936

Druck: Triltsch & Huther, Berlin

Berichterstatter: Prof. Dr. Erich Rothacker

Inhaltsübersicht

Abkürzungen

WW (Oetinger): Des Wirttembergischen Prälaten, Friedrich Christoph Oetinger, sämmtliche Schriften, zum ersten Mal vollständig gesammelt und unverändert herausgegeben von Karl Chr. Eberh. Ehmann, 2. Abt. Bde 1—6, Stuttgart 1858—1864

Inqu.: Fr. Chr. Oetinger, Inquisitio in Sensum Communem et Rationem. Tübingae 1753

Phil. d. Alt: Fr. Chr. Oetinger, Die Philosophie der Alten, wiederkommend in der güldenen Zeit. Frankfurt und Leipzig 1762

Theologie des Lebens: Fr. Chr. Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet, übs. v. J. Hamberger, Stuttgart 1852

Wb: Fr. Chr. Oetinger, Biblisches und Emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegengesetzt, 1776

Aub: Carl August Auberlen, Die Theosophie Friedrich Christoph Oetingers, Tübingen 1847

Dorner: J. A. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Berlin 1853²

RE: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hg. v. A. Hauck, 3. Aufl. Bd. IV 1898

Tischreden: J. A. Bengel, Tischreden, hg. v. K. Chr. Eb. Ehmann, Reutlingen 1869

WW (Hegel): Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten

Nohl: Hegels theologische Jugendschriften, hg. v. Hermann Nohl, Tübingen 1907

WW (Schelling): Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, hg. von K. F. A. Schelling

Vorwort.

Die nachfolgenden Untersuchungen sind ein in sich geschlossener Abschnitt (Teil III, Kap. 1) einer größeren Arbeit, die sich zum Ziele setzt, die bisher kaum beachteten Zusammenhänge zwischen der Philosophie Schellings und Hegels und den philosophischen und theologischen Traditionen Alt-Württembergs ausführlich herauszuarbeiten.

Teil I gibt einen gedrängten Überblick der bisherigen biographischen und geistesgeschichtlichen Forschungen über Schelling und Hegel und weist auf die Lücken und Schwierigkeiten dieser Darstellungen hin. Zumeist wird in ihnen unkritisch vorausgesetzt, die jungen Schwaben hätten aus ihrer Heimat kaum wesentliche Anregungen und Überlieferungen empfangen können, Schelling und Hegel könnten daher nur aus den geistigen Bewegungen außerhalb Württembergs verstanden werden. Besonders verstellt das dialektische Schema „Von Kant zu Hegel" die Erkenntnis der eigentlichen Quellen. Die Haltlosigkeit dieser Konstruktion wird aufgewiesen. Ein dritter (neben Empirismus und Rationalismus) „vitalistischer" Traditionsstrom, in dem auch die Überlieferungen der Renaissance noch unmittelbar weiterleben, läßt sich aufzeigen, aus dem Schelling und Hegel schöpfen.

In Teil II wird die besondere geistesgeschichtliche Stellung des Herzogtums herausgearbeitet. Die Abgeschlossenheit des Landes begünstigt das Fortleben der „Philosophie der Alten" vom „Leben der Dinge" (Oetinger); noch bis in die Jugend Schellings und Hegels hinein sind die vitalistischen Theorien, sind Paracelsus, die Alchemie, die Theosophie Jakob Böhmes bekannt. Während sonst überall die Aufklärung das religiöse Leben lähmt, hat in Württemberg — durch den ständigen Kampf mit den Herzögen nur gefestigt — der Pietismus weiteste Kreise erobert. Der Pietismus ist hier jedoch keine gefühlsselige, subjektivistische Sektenreligiosität, sondern eine Art Volksbewegung. In seinen theologischen Formulierungen stützt er sich auf die Geschichtstheologie des Coccejus (J. A. Bengel), auf mystische (panentheistische Gedanken und auf die ältere theosophische Naturphilosophie (Fr. Chr. Oetinger, Ph. M. Hahn, J. M. Hahn). Diesem vielgestaltigen Boden entstammen Schellings und Hegels wesentliche Gedankenkeime.

Der Teil III entfaltet im einzelnen diese bunten Beziehungen und Abhängigkeiten. 1. Zunächst werden die gemeinsamen Denkformen und die gemeinsame erkenntnistheoretische Haltung aufgezeigt. Dann werden 2. die grundlegenden Konstruktionsbegriffe der Naturphilosophie und Anthropologie entwickelt: Chaos, Finsternis, Schwere, Licht, Raum, Wasser, Ganzheit, Widerstreit der Kräfte, Magnetismus, Elektrizität; Leben, Wachsen, Entelechie, Gestalt; Trieb, Phantasie, Freiheit, Abfall, Geist, Herrlichkeit, Schönheit. Der Aufstieg der Natur zum Geist wird nachgezeichnet. Der existentielle, gnostische Sinn dieser Naturphilosophie (signatura rerum) wird geklärt. Schließlich folgen 3. die Grundlehren der „Theologie des Lebens" (Oetinger), als deren höchstes Ziel die „Vereinigung mit Gott" geglaubt und erfahren wird.

Im Schlußteil werden die zahlreichen methodischen und geschichtsphilosophischen Probleme, die sich im Verfolge der Untersuchung stellen, zu klären versucht.

Die Logik des Lebens.

„Ohngeachtet alles Sehens und Hörens und Zuströmens von außen, würden wir in tiefer Nacht und Blindheit tappen, wenn nicht frühe die Unterweisung für uns gedacht und gleichsam fertige Gedankenformeln uns eingeprägt hätte. Da hob sich unsere Kraft empor, lernte sich selbst fühlen und brauchen; lang und oft Lebenslang gehen wir an den uns gereichten Stäben frühester Kindheit, denken selbst, aber nur in Formen, wie andere dachten, erkennen, worauf uns der Finger solcher Methoden winkt; das andere ist für uns, als ob es gar nicht wäre."

Herder, Vom Erkennen und Empfinden
WW. Suphan, 8. S. 198

Diese Worte Herders werden die folgenden Untersuchungen leiten. Die „selbstverständlich" gelebten Ideen, die allgemeinen Denkformen und Denkgewohnheiten, in die Schelling und Hegel hineinwuchsen, sollen in den frühen, aber auch noch in den reifen Werken nachgewiesen werden. Negativ ist damit zugleich gesagt, daß nirgendwo außer in Württemberg diese oder ähnliche Denkformen lebendiger Besitz der Überlieferung waren.

1. Das Wahre ist das Ganze.

Wenn das Problem der Wahrheit und Erkenntnis an den Beginn der Untersuchung gestellt wird, so begegnet man freilich sofort dem Zirkel des Anfangs bei Hegel und seinem Spott über die Erkenntnistheorie: schwimmen zu wollen, ohne ins Wasser zu steigen. Gerade bei Hegel ist ja die Wahrheit im subjektiven Sinne nicht zu lösen von der „Sache selbst" (im „lebendigen Begriff") und überhaupt darf kein Gebiet der Philosophie aus dem Zusammenhang des Systems getrennt werden. Doch mit solchen Überlegungen stehen wir schon unmittelbar in der Diskussion einer grundlegenden Frage des schwäbischen Pietismus, der Hegel später die klassische Formel gegeben hat: „Das Wahre ist das Ganze" (Phänomenologie, Lasson, S. 21).

Diese Denkform, die man immer für einen der originellsten Gedanken Hegels hielt, ist in Wahrheit fast bis in die Diktion hinein (Oetinger) Gemeingut der biblischen Theologie Württembergs. Von dort wucherte sie auf andere geistige Gebiete über.

Schon in der Theologie des Coccejus ist diese Denkform vor-

bereitet, weil hier „bei allen Mängeln ein großartiger Versuch vorliegt, die ewige Einheit und die geschichtliche Mannigfaltigkeit der Offenbarung in eins zu schauen" (RE. IV, S. 191). Die „Wahrheit der göttlichen Offenbarung, Gott also selbst in seinen Taten und Absichten mit dem Menschen, ist nur zu verstehen, wenn man alle seine Werke berücksichtigt, erst das „Ganze" erschließt die Heilswahrheit und den Heilssinn. Gott hat seine Heilsökonomie niedergelegt in den hl. Schriften, also stehen alle Teile der Schrift miteinander in aufwärtsführendem Zusammenhang. Um aus ihr den Heilsplan Gottes zu erkennen, muß der Blick auf das Ganze der Schrift gerichtet sein. Dieser Gedanke wurde grundlegend für die Bibelauslegung Johann Albrecht Bengels: „Die Schrift brauchen viele wie ein Spielbuch, und sie ist doch ein einziges zusammenhängendes System." „Man hat sie nicht nur als bloßes Spruch- und Exempelbüchlein anzusehen, sondern als eine unvergleichliche Nachricht von der göttlichen Ökonomie bei allen Kreaturen, durch alle Weltzeiten bis zum Ende aller Dinge" (Bock, Emil, Vorboten des Geistes. Schwäbische Geistesgeschichte und christliche Zukunft. Stuttgart, 1929 S. 33).

In diesen Sätzen Bengels ist der eigenartige Denkstil des schwäbischen Pietismus klar ausgeprägt. 1. Der Ganzheitscharakter der Schrift versagt die Begnadung durch den Zufall, etwa nach der Wahrheit zu „däumen", um der Zufälligkeit des Fingers sein Heil anzuvertrauen; sie verweigert aber auch das persönliche wählerische Belieben in Predigt und Erbauung. Oder positiv: Der Einzelne hat sich in den ihn übergreifenden Heilszusammenhang einzuordnen und sich selbst nur aus dem Ganzen zu verstehen. Der überindividuelle Heilsplan umfaßt 2. „alle Kreaturen", d. h. die Schöpfung selbst, alle Natur hat ihren Ort und Sinn in dem Ganzen der Heilsökonomie, und der Mensch selbst bleibt auf diese „natürliche" Offenbarung angewiesen. 3. Die Spannung und Vertiefung des Menschen in die Dimension der Geschichte „durch alle Weltzeiten" bis zu der eschatologischen Vorwegnahme des „Endes aller Dinge" wird in die Heilslehre einbezogen. 4. Durch diese universale Auffassung des Heilsplans wird das religiöse Leben an die Erkenntnis von Natur und Geschichte geknüpft; durch die richtige Erkenntnis, durch das richtige Wissen erwerbe ich mein Heil — schon von hier aus ist bis zu dem Gedanken der „Teilnahme an dem absoluten Wissen" bei Schelling und Hegel nur ein Schritt.

Nach diesem Gesichtspunkt der Ganzheit dachten und predigten nun alle Schüler Bengels, ob sie nun die Ganzheit in der Ge-

schichte suchten wie Bengel, oder in der Natur wie Oetinger, oder ob sie die Einheit des „Königreichs Gottes" predigten wie Ph. Matthäus Hahn[1]). Stets wird die Ganzheit gefordert, es wird fast eine stehende Redensart, daß das Wahre ein Ganzes sei. Weder sei ein Teil wahr, getrennt von dem Ganzen, noch besitze ich die Wahrheit, wenn ich nur einen Teil des Ganzen kenne. So wendet sich Ph. Matthäus Hahn im Schwäbischen Magazin (Stuttgart, 1778, S. 566 ff) „gegen die Erfindungen derer, welche die Wahrheit nicht im ganzen Blick, sondern nur von einer Seite gesehen haben, und nur von einem Teil aufs Ganze schließen" (gegen die rationalistische Theologie). Daher gilt auch als Kriterium der Kritik: „Kann das Herz im Ganzen nicht Ja dazu sagen, so soll sie (die Abhandlung) nichts gelten" (a.a.O. S. 567). Besonders leidenschaftlich setzt sich nun Oetinger für die Ganzheit der Wahrheit ein: „Die Wahrheit ist ein Ganzes: wenn man nun endlich den ganzen Blick der Wahrheit zum überragenden Entschluß in die Augen bekommt, so liegt nicht soviel daran, ob man zuerst bei diesem oder jenem Teil sie anfange zu betrachten." „Die Weisheit klagt draußen und läßt sich hören auf der Gasse; sie sagt in jeder Stunde ihren ganzen Sinn." Und immer wieder heißt es mit Emphase: „Die Wahrheit ist ein Ganzes" (WW. V. S. 45, 47. v. Vf. gsp.). Hier zeigen sich schon die ersten Ansätze der Hegelschen Dialektik an, da ja kein Teil der Wahrheit für sich bestehen kann, sondern stets die Ergänzung aus der übergeordneten Einheit braucht. So heißt es z. B. bei Oetinger: „Es ist keine logikalische, sondern eine symmetrische Ordnung darin (in den Sprichwörtern Salomons), da sich das Erste, das Mittlere und Letzte alles aufeinander bezieht. Die mathematische Lehrart ist auch ein Stück der göttlichen Weisheit in physikalischen Materien; doch nur für sehr Studierte und mathematisch geschulte Leute. Die Ordnung der Hl. Schrift, da man zuerst das Ganze in einem Blick vorzeigt und jeden Teil hernach in bezug auf das Ganze behandelt, ist für Studierte und Unstudierte" (WW. IV S. 34).

[1]) „Hier können wir zugleich einen Begriff vom Königreich JEsu bekommen. Alles was im Himmel und auf Erden ist, gehört dazu; nemlich alle Geschöpfe, alle Engel und Menschen: es soll alles zusammen, was Gott erschaffen hat, ein einiges zusammenhangendes System, ein einiges Haus, eine einige Person ausmachen, von deren JEsus, der Marien Sohn von Nazareth, das Haupt sey. Alles was sich von ihm, als er noch vor der Schöpfung das Haupt aller Dinge war, abgerissen hatte, und in eigener Macht herrschen wollte, soll wieder durch ihn mit dem Ganzen verbunden werden". Ph. M. Hahn, Eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften, Bd. 1. Winterthur, 1779 S. 17 f.

Von der Erkenntnis der Ganzheit, von der dialektischen Methode wird noch zu sprechen sein. Zusammenfassend sei hier nur wiederholt, daß der Satz Oetingers „die Wahrheit ist ein Ganzes" stets ein Dreifaches meint:

1. Die Ganzheit der Sache, die aber erst ganz ist als „All", als Kosmos („alles, was im Himmel und auf Erden ist, gehört dazu").
2. Die Ganzheit des Wissens, das erst ganz ist im „System" des All, doch nicht als totes Wissen, sondern das in der „lebendigen Erkenntnis" (Oetinger) den Menschen in die Wahrheit selbst verwandelt.
3. Das umgreifende ontologische Fundament für Sache und Wissen, die „alles durchwaltende göttliche Weisheit".

Diese Denkform der Ganzheit durchformt nun und trägt Schelling und Hegel. Sie sind welthaltiger als ihre Väter. Das „bloß abstrakte" Schema — alles, was im Himmel und auf Erden ist — wird nun der „Anstrengung des Begriffs" unterworfen und in allen seinen Momenten entfaltet. Indem Hegel dem Grundsatz Oetingers die bestimmte Form gibt: „Das Wahre ist das Ganze", kennzeichnet er zugleich die Wendung zur „Entwickelung" der Ganzheit.

Wenn nun W. Böhm „die systematische Veranlagung und enzyklopädische Weite" der Stifter rühmt (Hölderlin, I. S. 89), so kann nunmehr kein Zweifel sein, daß dort im Stift, von der Aufklärung bereichert und angespornt, der ursprüngliche Geist der Heimat arbeitete, die Wahrheit nur im Ganzen zu suchen.

Aber nicht nur den Bildungshorizont bestimmt diese Denkform. Sobald Schelling und Hegel hinaus blicken auf die zeitgenössische Philosophie und Bildung im „Ausland" und sie messen an dem Brauch der Heimat, entdecken sie die Schwächen: Schelling überwindet zuerst die einseitige Wahrheit des subjektiven Idealismus Fichtes durch seine Naturphilosophie, den Realidealismus, und sucht eine umgreifende Einheit in der Identitätsphilosophie. Als akademischer Lehrer erzieht er zu dem „lebendigen Ganzen", zu dem „absoluten Begriff der Wissenschaft":

„Der besonderen Bildung zu einem einzelnen Fach, muß also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen. Derjenige, welcher sich einer bestimmten ergibt, muß die Stelle, die sie in diesem Ganzen einnimmt, und den besonderen Geist, der sie beseelt, so wie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch sie dem harmonischen Bau des Ganzen sich anschließt, die Art also auch, wie er selbst diese Wissenschaft zu nehmen hat, um sie nicht als ein Sklave, sondern als ein Freier und im Geiste des Ganzen zu denken". (WW. 5[1], S. 213.).

Der junge Hegel entfaltet sofort gegenüber dem Schema „Sinnlichkeit und Vernunft" bei Kant die Fülle der menschlichen Seelenkräfte: Empfindung, Herz, Leben, Freude, Liebe, Phantasie, Festlichkeit, Schmerz, Geist, und überwindet in dem „Geist des Christentums" und im „Systemfragment" den Dualismus Kants durch die Ganzheitsanschauung des Allebens. Ähnlich versucht er mit dieser Denkform der Ganzheit, die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems" zu versöhnen, ja es wird ihm die heimatliche Denkgewohnheit zur Rettung der Zeit überhaupt, zum Begriff und zur Aufgabe der Philosophie schlechthin: die festgewordenen Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur zu vereinigen, das „Ganze der Bildung" wiederherzustellen: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie" (Erste Druckschriften, Lasson, S. 14). Aber die Idee der Ganzheit ist auch die Systemform Hegels: jedes Gebiet der Philosophie wird aufgefaßt als ein in sich geschlossenes Ganzes, das System selbst ist die Ganzheit der Teilganzheiten: „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist dann in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint" (Enzyklopädie, § 15). „Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein" (ebd. § 14).

2. Die Wahrheit als „Sache selbst".

Die Wahrheit ist zunächst die Objektivität überhaupt, die „Sache selbst".

Der christliche Wahrheitsbegriff geht aus von dem Gedanken, daß Gott selbst die Wahrheit und daß er das Heil ist. Die ontologische Differenz wird erst nach dem Nichts des Menschen sichtbar und klärt sich dann zu dem Vertrauen der analogia entis. Was ist Wahrheit, wenn Gott zwar Wahrheit und Licht, also Unverborgenheit ist, aber ein „unzugängliches Licht" bewohnt, und wir also nur wie im Spiegel erkennen — und doch hängt daran das Heil. Aber dann ist der Spiegel ein um so kostbareres

Gefäß — es geht uns darum, den rechten Zugang zu gewinnen zur „Magie" der Wahrheit bei den schwäbischen Vätern und bei Hegel.

Faustisch grübelnde Abenteurer sind sie nicht mehr. Weit entfernt liegen ihnen die Gefahren und Wagnisse Augustinischer, Pascalscher, ja selbst Lutherscher Wahrheitssuche. Gänzlich undenkbar ist bei ihnen die Leidenschaft des Paradoxen von Kierkegaard und sein Rittertum der verborgenen Innerlichkeit. Die schwäbischen Väter haben die Lösung und den Frieden gefunden in dem frommen Glauben, daß die Wahrheit nichts Jenseitiges, nichts Sehnsüchtiges, sondern daß sie offenbart und also offenbar ist, daß die Wahrheit die „Sache selbst" ist. Wenn aber die Wahrheit die „Sache selbst", also die „Sache selbst" die „Sache selbst" ist, dann werden wir sofort hineingetrieben in den Hexenkessel der Hegelschen Phänomenologie[2]), — doch davon soll nicht die Rede sein, sondern von der „Magie" der Wahrheit als Objektivität, von der Magie des Realen. — Wenn man magisch alles das bezeichnet, durch dessen Aneignen man in den Besitz von „Kraft" gelangt, so hat in der Tat die Wahrheit die höchste Gewalt, weil ich dadurch erst in den Besitz meines eigensten Seins, meines Heils und des Seins aller Dinge komme. Selbst Gott bleibt mir nicht mehr verborgen. Oetinger sagt: „Ein Werk der höchsten Magie ist das mentale Gebet des Glaubens mit der Liebe, welche in der Wahrheit gefaßt ist, Kol. 3, 2 oder Gott haben in der Erkenntnis" (WW. II. S. 223, v. Vf. gsp.).

Man spricht in Schwaben schlicht und naiv von der „Sache selbst". Diesem vielleicht schwäbischen Provinzialismus begegnet man, besonders bei Oetinger immer wieder, und auch Hegel verwendet ihn des öfteren (vgl. unten S. 13 f). Dieses Wort kennzeichnet zugleich die realistische Grundhaltung der Schwaben. Man „glaubt" nicht sentimental mit Jakobi an die Wahrheit, noch „ahndet" man sie: die Wahrheit ist schlicht gegenwärtig als „Sache selbst". Die handwerklich bäuerliche Praxis, der Umgang mit den Sachen selbst, scheint viel zu dieser realistischen Haltung beigetragen zu haben. Andererseits ist, bei Oetinger besonders, noch lebendig die „natürliche Magie" der Alchimisten und Naturforscher der Renaissance. So wird Campanellas Schrift „De sensu rerum et magia" von Oetinger öfters zitiert. Ein Schein südlicher Daseinssicherheit durchleuchtet das christlich protestantische Bewußtsein; und gegenüber den etwas lauten „Bildungs"-

---

[2]) Vgl. Phänomenologie A.I. Die sinnliche Gewißheit; Lasson S. 80, ff.

proklamationen der Herderschen Reisebriefe — von der schlechten Unendlichkeit des modernen Fortschrittsglaubens ganz zu schweigen — drückt sich hierin schlicht aus die Erfahrung und das substantielle Sein eines erfüllten Volkes.

Oetinger sagt: „Wahrheit ist in Begriffen, wann unsere Begriffe der Sache selbst gleich seien." „Aber Wahrheit ist etwas Wesentliches, nicht nur in Gedanken und Bildern und Worten bestehet sie, sondern im Wesen, und wann die Wahrheit Wesen hält, so kommen die Beziehungen der Teile aufs Ganze leicht hervor."[3]) Die Wahrheit ist also das Wesen der Sache selbst. Von hier aus hätte man das Schicksal Kants in Württemberg voraussagen können: die Ablehnung auf der ganzen Front. Die Trennung von Ding an sich und Erscheinung kann man dort unmöglich mitmachen, wo die Wahrheit die Sache selbst, das Wesen ist, — wie ja auch Hegel in seiner Logik das Ding an sich verspottet hat, daß in der Erscheinung nichts anderes zur Erscheinung komme als das Ding an sich selbst, das Wesen,

vgl. Hegel, Wissenschaft der Logik II. 2. Abschn. 1. Kap. 3. B.: „Die Lehre vom Sein enthält den ersten Satz: Das Sein ist Wesen. Der zweite Satz: das Wesen ist Sein, macht den Inhalt des ersten Abschnittes der Lehre vom Wesen aus. Dieses Sein aber, zu dem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Sein, die Existenz . . ." Lasson, II. S. 101. „Das Ding-an-sich existiert also wesentlich, und daß es existiert, heißt umgekehrt: die Existenz ist als äußerliche Unmittelbarkeit zugleich Ansichsein" a. a. O. S. 111. „Das Ding-an-sich ist also . . . wesentlich nicht nur so Ding-an-sich, daß seine Eigenschaften Gesetztsein einer äußerlichen Reflexion sind, sondern sie sind seine eigenen Bestimmungen, durch die es sich auf bestimmte Weise verhält; es ist nicht eine jenseits seiner äußerlichen Existenz befindliche bestimmungslose Grundlage, sondern ist in seinen Eigenschaften, als Grund vorhanden, d. h. die Identität mit sich in seinem Gesetztsein . . ." a. a. O. S. 110.

Im „Wesen" stimmen also Oetinger und Hegel überein — auf die Differenzen braucht natürlich nicht hingewiesen zu werden. Hegel selbst aber hat die Stufe des Seinsbegriffs als „Sache selbst" und als „Wesen" in die Phänomenologie des Geistes aufgenommen, indem er die Sache selbst als das erste unmittelbare Werk des Selbstbewußtseins bestimmt :

„In der Sache selbst also als der gegenständlich gewordenen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst ist dem Selbstbewußtsein sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewußtsein seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein soeben gewordenes und daher unmittelbares Bewußtsein derselben, und dies ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden und noch nicht zur wahrhaft realen Substanz gediehen ist. Die Sache selbst hat in diesem unmittelbaren Bewußtsein derselben die Form des ein-

---

[3]) Wörterbuch. Art. Wahrheit.

fachen Wesens, welches als Allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frei für sich ist und als diese freie einfache, abstrakte Sache selbst, als das Wesen gilt" (Lasson, S. 295; vgl. die ff. S.).

Das Vertrauen der Schwabenväter zur Wahrheit als Sache selbst oder als Wesen ist religiösen Ursprungs: nicht nur ist die Erkenntnis selbst ein religiöser Akt, sondern überhaupt die ontologische Möglichkeit der Wahrheit wurzelt in Gott. Gott ist die Wahrheit und Gott ist offenbar geworden in der Schöpfung, im Menschen als seinem Ebenbilde und in der Schrift. Hegels Satz, daß Gott nicht neidisch ist, sondern sich offenbart hat und wir an seiner Wahrheit teilnehmen, lebt noch gänzlich in dem Glauben der Heimat.

3. Die Erkenntnismethoden.

Es kommt nun darauf an, den rechten Zugang zur „Sache selbst" zu finden. Das Problem der Methode steht zur Diskussion. Ein Dreifaches ist zu berücksichtigen:

1. Man muß zunächst überhaupt einmal die „Sache selbst", das „Wesen" in den Blick bekommen. Diese Methode des Aufweisens nennt Oetinger die phänomenologische Methode. Erkenntniskritische Fragestellungen kennt Oetinger nicht. Sondern
2. die Erkenntnis der Wahrheit vermittelt das „allgemeine Wahrheitsgefühl", der „sensus communis".
3. Die Wahrheit als Sache selbst und als Wesen ist — „die Wahrheit ist ein Ganzes" — als Ganzheit zu entfalten, was nur erreicht wird durch die Kenntnis der „Geburt der Dinge", der Sache in ihrem Werden, vermittelst des „ordo generativus"; die sog. „Denkgesetze", der Satz der Identität und der Satz vom zureichenden Grund, werden als unzulänglich abgelehnt.
   Schließlich bleibt die Erkenntnis der Sache selbst aus der Ganzheit des All zu klären durch die Zentralanschauung (cognitio centralis), die „intellektuelle Anschauung" des spekulativen Idealismus.

a) Die phänomenologische Methode.

Phänomenologisch philosophieren bedeutet bei Oetinger zunächst Anschluß an den Empirismus im allgemeinsten Sinne. Oetinger kennt also den heute geläufigen Begriff der Phänome-

nologie vor Lambert. Lamberts Begriff der Phänomenologie als „Lehre vom Schein" hat freilich mit Oetinger nichts zu tun. Vorbildlich für Oetinger ist Newtons Ablehnung der konstruktiven Naturphilosophie (hypotheseos non fingo) und die Beschränkung seiner Forschung auf die gegebenen physikalischen Erscheinungen, die Phänomene.

Oetinger entwickelt die phänomenologische Methode am ausführlichsten in seiner „Philosophie der Alten" (1762), d. h. der vitalistischen Naturphilosophen des Altertums und der Renaissance. Näher versteht Oetinger darunter folgendes: 1. Der Ausgangspunkt jeder Untersuchung, vor allem der Naturbetrachtung, ist stets bei dem Sinnlich-Gegebenen zu nehmen, das jedermann bekannt und zugänglich ist. 2. Die phänomenologische Erkenntnis ist stets zu beschränken auf das Wesen der Sache, d. h. auf das Leben der Dinge und andererseits auf das für den Menschen Wesentliche, auf das für ihn „Notwendigste" und „Nützlichste". 3. Abgelehnt wird also besonders die atomistische Naturphilosophie, deren Theorien nur die Gelehrten verstehen könnten, die die Natur aus unsinnlichen Begriffen und Zahlen konstruiere und deren Kenntnisse wesentlich für den Menschen weder nützlich noch notwendig seien. Schließlich wird jede Übertragung der „geometrischen Methode" auf geistige Gebiete zurückgewiesen.

Oetinger sagt: „Die Gelehrte wollen das Verborgene der Natur durch Zahlen erforschen. Allein so erreicht man wenig intuitive Erkenntnis, wie es in allem Calculo geht" (vgl. Auberlen, a.a.O. S. 49 Anm.). Ebenso wird der gesamte Begriffsapparat der mechanischen Physik, Mikroskop und Vergrößerungsglas abgelehnt — „wir sind in diesem Leben nicht dazu geschaffen, daß wir bis auf Atomos erkennen sollen" (Philos. d. Alt. II. S. 14). Gerade dem Angriff mit „Hebeln und mit Schrauben" — der Vergleich mit Goethe liegt nahe — entzieht sich die Natur in ihr unergründliches Geheimnis.

„Nun ist nicht zu läugnen, daß die Geschöpfe eine der sich selbst überlassenen Natur unerforschliche Tieffe haben: Quaerit se natura, non invenit: Man gehe mit Vergrößerungsgläsern so weit und so tief, als man kan, so wird man doch stille stehn, und sagen: Unausspürlich ist Gott! Man gehe mit der Anatomie so weit man kan, so wird man ebenso ausruffen müssen. Aber bei aller dieser Dunkelheit des Innersten hat sich die Weisheit dannoch allen Menschen offentlich vor Augen gestellt, und durch die Spuren des Notwendigsten und Nützlichsten und Einfältigsten will sie sich fühlen und finden lassen, als die nicht ferne ist einem jeden unter uns, weil wir dieser himmlischen Mutter sehr nahe verwandt, und der Seelen nach göttliches Geschlechts seyn . . ." (Philos d. Alt. II S. 30 f).

„Wann wir nach Malpigii, Swammerdammi, Loewenhoek, Nieuwen-

tyts Weise die Werke Gottes betrachten, wann wir ein einigs Haar und dessen Kolben, womit er in der Haut stecket, untersuchen, so finden wir durch Vergrößerungsgläser unzählige Fäserhäute, Blutadern, Pulsadern, Nerven, welche verschiedene Säfte ab- und zurückführen. Man muß erstaunen, daß auch in dem Kleinsten etwas Unendliches seye, welches so große Weisheit in sich faßt, als die größte Weltkörper, und wenn wir weiter gehen, die Kleinigkeiten der Geschöpfe also zu besehen in den Würmern, Ungeziefern, Spinnen, Wespen, Bienen, Mücken, Schnecken, Vögeln, Thieren, Blumen, Kräutern, so erschrecken und erstaunen wir vor der Majestät Gottes. Endlich werden wir, wie der vortreffliche Swammerdam und Tschirnhausen, über diesen Betrachtungen müde und bekümmert: Warum? Wir verlieren über diesen erstaunlichen Dingen: das Notwendigste, das Nützlichste, das Leichteste, kurz, das Leben und Heil der Natur. Denn in dieser unbegreiflichen Verschiedenheit führet Gott immer auf die Einfalt zurück. Durch ein unverbrüchliches Gesetz der Einförmigkeit in der Verschiedenheit blickt die Allgegenwart Gottes in dem Leben aller Dinge hervor . . ." (a. a. O. S. 31 f.)

Es gälte also wieder zu den „Alten" zurückzukehren, die noch den Blick für das Wesentliche der Natur, für das „Leben der Dinge" besaßen: „welche aus Feuer und Wasser und aus ideis operatricibus, oder würksamen Verstand alles, was geworden ist N. B. Phaenomenologice erklären, das ist, nicht, als unterstünden sie sich die Tieffen zu erklären, aus welchen Gott alles hervorbringt, mit unausdenklicher Organisation der mechanischen Figur und Bewegung, sondern sie begnügen sich die nächste Ursachen nach den extantesten Anzeigen Phaenomenologice zu erkennen . . ." „Wasser, Feuer, Kälte, Hitz, Trockenheit und Nässe seyn schon genug dazu . . ." (a.a.O. II. S. 14).

Die Beziehungen dieser phänomenologischen Methode Oetingers zu Schelling und Hegel sind leicht aufzuweisen. Gemeinsam ist die Ablehnung der mathematischen, mechanischen Naturwissenschaft. Ähnlich wie Oetinger und die Alten beschreibt auch Schelling die Natur aus dem „Nächsten" und „Einfältigsten": nach Licht und Schwere, aus dem Magnetismus usw. und auch für ihn ist das „Wesentliche" der Natur das „Leben der Dinge": „Das *Wesentliche* aller *Dinge* . . . ist das *Leben*; das *Accidentelle* ist nur die Art ihres Lebens, und auch das *Todte* in der Natur ist nicht an *sich* todt — ist nur das erloschene Leben" (Schelling, Von der Weltseele, WW. 2[1], S. 500).

Von der Naturphilosophie Schellings und Hegels in ihrem Verhältnis zu Oetinger wird noch ausführlich zu sprechen sein. Es sei hier nur noch auf Hegels strenge Ablehnung der mathematischen Naturwissenschaft hingewiesen:

„Ihr (der Mathematik) *Zweck* oder Begriff ist die *Größe*. Dies ist gerade das unwesentliche, begrifflose Verhältnis. Die Bewegung des Wissens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst(!), nicht das Wesen (!) oder den Begriff, und ist deswegen kein Begreifen . . . Das

Wirkliche ist nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit solcher Unwirklichkeit als die Dinge der Mathematik sind, gibt sich weder das konkrete sinnliche Anschauen, noch die Philosophie ab". (Phänomenologie, Lasson, S. 37).

Die Mathematik ist also dem Wesen der Natur inadäquat, aber ähnlich wie Oetinger verspottet Hegel auch das Bemühen der Naturwissenschaft, in das „Innere" der Natur einzudringen, es mit „Kräften" und „Gesetzen" anzufüllen und der Meinung zu sein, die Natur dadurch erkannt zu haben (vgl. Phänomenologie A. III. Kraft und Verstand). Gleichfalls lehnt es Hegel mit Oetinger ab, sich durch die „schlechten Unendlichkeiten" der Naturwissenschaft verblüffen zu lassen, weil durch sie der Mensch nur von dem „Wesentlichen" ferngehalten werde, welches in den Jugendschriften wie bei Oetinger das göttliche „All des Lebens" ist, später der Geist, der für Oetinger mit dem „Leben" Gottes identisch ist. Und wie nun Hegel im Sinne Oetingers die Naturphilosophie nach phänomenologischer Methode aufbaut, so stellt er überhaupt an den Anfang jeder Untersuchung die „unmittelbare", d. h. phänomenologische Gegebenheit des Gegenstandes. Das Unmittelbare in der rechten Form „aufzuheben" ist stets sein größtes Anliegen (vgl. die Einleitung zur Encyklopädie). Doch auch bei ihm darf sich die „Erfahrung" nicht an die zufällige Mannigfaltigkeit halten, sondern sie muß sich dem „Notwendigen" unterwerfen, der „Notwendigkeit des Begriffs" (vgl. ebd. z. B. §§ 7, 12). Und wie das Vertrauen Hegels zur Erfahrung in dem Glauben ruht: daß das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich sei, also in dem Glauben an die „Gegenwart" der Vernunft, so wurzelt die Phänomenologie Oetingers in dem Vertrauen auf die „Allgegenwart Gottes in dem Leben aller Dinge" (s. oben S. 16).

b) Das allgemeine Wahrheitsgefühl.

Die Erkenntnis des phänomenologisch Wesentlichen, des Lebens der Dinge, wird von Oetinger dem Einfältigsten und Nächsten im Menschen zugewiesen, dem „allgemeinen Wahrheitsgefühl", dem „sensus communis": „Nichts ist dem allgemeinen Gefühl (sensus communis) offenbarer als das Leben, und Nichts ist dem Verstand dunkeler als das Leben. Wenn aber der Verstand dem allgemeinen Gefühl regelmäßig folgte, und auf das Notwendigste, Nützlichste und Leichteste in Allem Acht geben möchte: so würde der Verstand vom Leben nicht so dunkel bleiben, so würde die Philosophie einen besseren Grund haben . . ." (Philos. d. Alt. II. S. 33).

In den Schriften Oetingers kommt dem Begriff des sensus communis eine große Bedeutung zu; Oetinger schrieb eine besondere Untersuchung: „Inquisitio in sensum communem et rationem" . . . 1753 und 1759 gab er eine Interpretation der Sprüche Salomons heraus unter dem Titel: „Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte". Auch in seinem theologischen Hauptwerk steht der sensus communis an bevorzugter Stelle: „Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Hauptstücke zurückgeführt, deren jedes nach dem sensus communis, dann nach den Geheimnissen der Schrift, endlich nach dogmatischen Formeln, auf eine neue erfahrungsmäßige Weise abgehandelt wird" (lat. Original 1765, übers. von Hamberger 1852). Die Evidenz des Wahrheitsgefühls stellt Oetinger hier also über den Schriftbeweis und über das Zeugnis der Konkordienbücher, — woraus man zugleich ersehen kann, mit welcher Ursprünglichkeit und Unbefangenheit er Theologie treibt.

Da von der Idee des sensus communis her der Gefühlsbegriff Hegels eine neue Interpretation erfährt, sei zunächst kurz das Wichtigste aus der Geschichte dieses Begriffs erinnert. Der sensus communis ist die Übersetzung des Nous koinos oder des aistheterion koinon des Aristoteles und meint den „inneren Sinn". Eine objektiv sachliche Bedeutung bekommt der Begriff des sensus communis in der Stoa, einmal in Rücksicht auf die Erkenntnis, als Empfangsorgan, als „Sinn" der communes notiones, der allgemeinen Wahrheiten, z. B. von der Existenz der Götter, der Verpflichtung des Guten, des Rechtes und des Schicklichen, als Empfangsorgan des die Welt durchwaltenden Logos; dann in Hinsicht auf die res publica, also als Sinn für das Gemeinwohl, als koinonoemosyne, — als Sinn für das „Allgemeine" — mit Hegel zu sprechen.

Die Geschichte der stoischen Erkenntnislehre im Mittelalter und in der Neuzeit zu verfolgen, wäre zu weitläufig. Für unser Thema interessiert nur dies: die notiones communes konnten als „angeborene Ideen" die Herrschaft eines sehr verstandesmäßigen Rationalismus begründen und sichern, — und in diesem Sinne haben sie auch breit gewirkt und hierin hat man zumeist, besonders für das 17. Jahrhundert, ihre Wirkung gesehen (z. B. für Descartes, Grotius). Aus der stoischen Erkenntnislehre konnte sich jedoch ebenso leicht eine irrationalistische Theorie entwickeln und zwar in zweifacher Hinsicht. 1.) Die notiones communes bergen

einen mystischen Keim, der in näherem Anschluß an die Ideenlehre Augustins von Malebranche etwa entwickelt wurde und der in den Schriften Fénélons zur Geltung kommt als „raison supérieure", an der alle Menschen teilhaben. Die Seinsweise des Menschen als individuelles „jemeiniges" Dasein wird durch die überindividuelle Vernunft in Frage gestellt, erkenntnismäßig: als Teilnahme am Verstand Gottes oder säkularisiert am „Bewußtsein" überhaupt, praktisch: als abstrakte Vernunftperson, als Weltbürger, geschichtlich: als „Sohn einer Zeit", durch Teilnahme am Zeit- bzw. Volksgeist. Stets wird hier der Einzelne über sich hinaus gehoben und mit dem „Allgemeinen" verkettet, der Einzelne geht mehr oder weniger ausschließlich in dem „Allgemeinen" auf, bzw. er „soll" darin aufgehen. Und über die gemeinsame menschliche Natur hinaus öffnet sich die gemeinsame Natur im kosmischen Sinne, die den Menschen vor das Problem von Alldetermination und Transzendenz bringt, das er nicht lösen kann oder das er zur Ruhe bringt in der vertrauenden Hingabe an die „Allgegenwart Gottes in dem Leben aller Dinge", an die „allgegenwärtige Weisheit" (Oetinger), an das „absolute Wissen", an die „absolute Idee" (Schelling, Hegel). Über die Zusammenhänge des spekulativen Idealismus mit diesen mystischen Strömungen wird noch zu sprechen sein.

2.) Gegenüber dieser Spannung der notiones communes (und damit auch des sensus communis) ins Überindividuelle, führt die aristotelische Bedeutung des sensus communis zentral in den Kern der Person. Das Sein des Menschen ist in seinem Selbst: sensus communis, d. h. sich einigender Sinn. Das Selbst ist in dem „inneren Sinn" sich einigende Einheit und als sensus ist diese sich einigende Einheit „Gefühl". Das Gefühl antwortet positiv dem sich in Einheit erhaltenden Selbst oder verneinend der Gefahr der Sprengung. Das Fühlen erweitert sich in der Liebe zum Du und zur Welt oder wehrt die Vereinigung. So könnte man sich etwa auch die irrationalistische Interpretation des sensus communis bei Herbert von Cherbury verständlich machen. Die Erkenntnis der communes notiones leistet bei ihm der „Sinn" als irrationales Gefühl. Dieses irrationale Gefühl ist jedoch nicht etwa unzuverlässiger als der Verstand, es ist im Gegenteil bei weitem sicherer und genauer. Dieser Gefühlsbegriff hat also zunächst noch eine durchaus gegenständliche, objektive Bedeutung, und wenn sich auch das Gefühl immer mehr differenziert und verfeinert, so bleibt doch der gegenständliche Charakter; die vielfältige, sich individu-

alisierende Daseinswelt des modernen Menschen kann schließlich nur noch durch das Gefühl, durch Geschmack, Takt, délicatesse, esprit de finesse intuition, sentiment usw. gemeistert werden. Bezeichnend ist es, daß Shaftesbury in seinen Characteristics, in denen alle Tugenden des gentle-man entwickelt werden: honesty, taste, urbanity, wellbreadness, public spirit, dem sensus communis ein eigenes Kapitel widmet, worin er ihn als „freedom of wit and humour" interpretiert! (Characteristics, Treatise II: sensus communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour) — Bei Oetinger sind alle Bedeutungen des irrationalistischen Gefühlsbegriffs zusammengefaßt unter dem sensus communis, dem allgemeinen Wahrheitsgefühl.

Hier nun müssen wir einige Bemerkungen über das Musikalische einflechten, weil Oetinger den sensus communis auch ein „geistlich-musikalisches Gefühl" nennt, und nach Hegel später das Musikalische „tiefste Innigkeit und Seele" ist (W W. 10. 3 S. 133). Es ist nämlich zu überlegen, ob die Interpretation z. B. von Eulers Musikästhetik im trocken rationalistischen Sinne: das musikalische Empfinden sei ein unbewußtes Zählen, richtig ist. Oetinger, der für alle diese Fragen des 17. Jahrhunderts von besonderer Bedeutung ist, sieht diese bekannte rationalistische Musiktheorie viel tiefer. Er weist auf Pythagoras zurück, den er im gleichen Zusammenhang zitiert. Die Zahlen des Pythagoras sind ja magische Wesen, dynamische Kräfte wie noch in Keplers Harmonices mundi. Der harmonische Gleichlauf der Kräfte im Weltall gibt die Sphärenmusik: der Gegenspieler ist die Seele, das Gefühl. Musik ist das Erzittern der Seele in dem Betroffensein von Welt, von den Kräften der Welt und der eigenen Tiefe; sie ist die schöpferische Antwort aus dem Drange des „Rades der Kräfte", in das sie hinein geschleudert ist. — Doch ist die Seele einigende Einheit, sie hat ihre Zahl, die Tetraktys, die Einheit in der Mannigfaltigkeit gibt, Harmonie, wie auch der Kosmos eine Harmonie von Kräften ist, dessen Spiegelbild die Seele darstellt. Besitzt nun aber die Seele diese makrokosmische Entsprechung, dann ergibt sich, daß das Fühlen (als sensus communis) Teil an der Wahrheit hat; das „musikalische Gefühl" ist stets Zeichen dafür, ob ich „in der Wahrheit bin", dem Ordo der Welt gemäß existiere. — Es müssen demnach in der Entwicklung des modernen Irrationalismus zwei Epochen unterschieden werden: erstens das Gefühl als Erkenntnismittel der Wahrheit, das objektive Gefühl, und zweitens das rein subjektive Gefühl des Meinens und der Sentimentalität, wie es in Deutschland im

18. Jahrhundert in der Auflösung des Wolffschen Rationalismus und unter dem Einfluß Rousseaus zur Geltung kommt. Dessoir sagt darüber: „Während die einheitliche Kraft des Denkens dem Gesamtinhalt der Dinge gerecht werden kann, gehören alle Sinneswahrnehmungen in das Reich des subjektiven Scheines. Das Unterscheidende der Menschen liegt demnach nicht im Verstande, sondern im Gefühl" (Geschichte der Psychologie, 1894, S. 49). Dessoir bezeichnet damit gut die späte Entwicklung des Sensualismus — im 17. Jahrhundert ist von einer Subjektivität des Sinnes und der Sinnlichkeit überhaupt noch wenig zu spüren. In der Epoche des modernen Individualismus aber wird sich der Mensch selbst zum Gegenstand seiner pfleglichen Beobachtungen. Die Empfindungen und Leidenschaften des Ich untersucht Eberhard, „ihre Entstehung, Wachstum und Abnahme" (a.a.O.). Eine Metamorphose des Lebensgefühls vollzieht sich, die Ablösung des Rationalismus durch einen gefühlsmäßigen Subjektivismus. Es beginnt jene Periode, die freilich meist nur nach Schlagwörtern als die Epoche der Empfindsamkeit und der Sentimentalität bekannt ist. Die historischen Beziehungen werden in dieser Zeit besonders schwer entwirrbar. Dessoir untersucht die Psychologie nur aus den Lehrbüchern der Philosophen. Es wird daher wenig deutlich, wie auch die Theologie und Literatur, das Lebensgefühl im ganzen sich wandelt. Daher vollzieht sich der Übergang vom Rationalismus zum gefühlsmäßigen Subjektivismus ziemlich abrupt.

Alfred Bäumler dagegen verfolgt die Wendung zum Individualismus und zum historischen Bewußtsein vom 17. Jahrhundert her von Gracian und Bouhours an am Leitfaden der modernen Ästhetik. Das Ereignis, das nach ihm die Entstehung der neueren Ästhetik herbeiführt, sei „der Einbruch des Individualismus in die abendländische Welt." Der Begriff, dessen Auftreten das neue Lebensgefühl anzeigt, sei die Lehre vom Geschmack. Der Individualismus werde eine notwendige Folge: „Der ästhetische Mensch ist eine letzte Gegebenheit, eine irreduzible Tatsache, vor welcher, wie es scheint, das Denken kapitulieren muß. Der Geschmack kündigt das Subjekt in seiner unfaßbaren Verantwortungslosigkeit, seiner tiefen inneren Freiheit an. Wenn der Geschmack ins Spiel tritt, schwindet jeder objektive Halt, der Mensch steht nur noch sich selber gegenüber, und in dem entscheidenden Augenblick, da er sich auf sein Gefühl beruft, wird er sich seiner Einzigkeit bewußt." (Kants Kritik der Urteilskraft, Halle 1923, S. 1, 3) Diese individualistische Interpretation des

Geschmacks ist jedoch fraglich. Sie gilt eigentlich erst für den Subjektivismus des 18. Jahrhunderts. Bäumler übergeht, daß es ein objektives Fühlen gibt. Die Bedeutung des Geschmacks und Takts, des Fühlens überhaupt, liegt gerade darin: die difficilsten Nuancen der objektiven „Normen", z. B. der gesellschaftlichen Sitte zu „treffen", der Geschmack kündigt das Subjekt in seiner Verantwortungslosigkeit, seiner inneren Freiheit zunächst nur zum schlechten Geschmack an: d. h. zur gesellschaftlichen Unmöglichkeit, zum sozialen Tode, oder positiv: das Subjekt erfährt sich im Geschmack und Takt in seiner tiefsten, inneren sozialen Gebundenheit. Der „vollendete Weltmann" Gracians ist gerade der virtuose Beherrscher und Sklave des iudicium commune. Was anders meint auch delicatesse als soziale Feinheit! Selbst Shaftesbury fordert von der Persönlichkeit eine extreme Unterordnung unter den „sensus communis" der society.

Gewiß liegt in der Forderung des Geschmacks der Anruf des Menschen zur freien Lösung einer konkreten, einzigartigen „historischen" Situation. Aber eben zunächst im Sinne einer optimalen Bewährung des „Allgemeinen". Es wird daher bei Bäumler nicht recht deutlich, wann sich nun eigentlich der Begriffswandel vollzieht zum Individualismus und Subjektivismus hin, wie er dann in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland herrschte.

Und nun sagt Bäumler, — wir kehren damit zu unserem Thema zurück — sehr treffend von der Stellung Hegels zu diesem Subjektivismus des Gefühls: „Durch die ganze Epoche der Ästhetik hindurch bis in die Kritik der Urteilskraft hinein kündigt sich das Interesse am Irrationalen durch die Ausdrücke Geschmack, Gefühl, Urteilskraft, Genie, Geist usw. an. Zu diesem steht Hegel, ausgenommen den Begriff Geist, negativ (S. 17). In der Tat gilt Hegels entschiedenste Abneigung der „Moralität", dem Gewissen, dem „Brei des Gefühls", der „spröden Subjektivität", dem „geistigen Tierreich" der selbstgewissen Individualitäten, dem „sich entfremdeten Geiste oder der Bildung". Doch steht demgegenüber der tiefe Irrationalismus der Sittlichkeit: „das gediegene Vertrauen" des Volkes, die Mystik des „Allgemeinen", die „Empfindung", die Liebe, die erst im Aufgehen in den Geliebten ihr eigenes Sein gewinnt, die Treue der Ehe, das zarte Band von Bruder und Schwester: Antigone, die in dunklem Gefühl die geschriebenen Gesetze des Staates brach, um die ungeschriebenen der Sitte zu erfüllen, die immer waren und von denen niemand weiß, woher sie kamen.

Dieses objektive „sittliche" Fühlen Hegels nun wurzelt im württembergischen Geiste, wie er in Oetinger sichtbar wird. Der Traditionsstrom, in dem Hegel steht, verläuft weit anders, als Bäumler und die bisherige Geschichtsschreibung glaubte. „Der Traditionsstrom, der von Newton über Euler zu Kant führt, endet vor Fichte und Schelling. Hegel ist von ihm schon durch einen uns unbegreiflich dünkenden Abstand getrennt." (Bäumler a.a.O., S. 16.) Das ist richtig. Aber nicht Hegel allein steht außerhalb, das Trennende liegt in der geistigen Substanz Württembergs und diese unterscheidet sich in ihrer inneren Struktur gänzlich von dem übrigen Deutschland. Es gibt schlechterdings kein Gebiet, in dem man nicht auf diese merkwürdige Tatsache aufmerksam machen müßte. Der gewaltige europäische Traditionsstrom des Rationalismus von Descartes an und des deutschen Rationalismus Wolffs berührt Württemberg nur äußerlich. Auch der französische Irrationalismus, vor allem später die Sentimentalität Rousseaus und die Epoche der Empfindsamkeit überhaupt, trifft Württemberg nicht.

Während der Rationalismus in mühsamer Entwicklung in der Kritik der Urteilskraft zurück findet zum Leben und der Geschichte: ist den Schwaben mit ihrem antiken realistischen Sinn für das „Einfältigste, Nächste und Nützlichste" niemals das Konkrete abhanden gekommen. Hegel schließt nicht an Kants Urteilskraft an, — sondern Kant kehrt zu Hegel zurück, und damit zurück zu dem Irrationalismus des deutschen Geistes überhaupt. Genauer, Kant hält das subjektive und das objektive irrationale Geschmacksurteil in antinomischer Schwebe. Es kommt uns ja nicht, wie Dorner darauf an, ein dialektisches Geschichtsbild zu zeichnen. Dorner läßt mit Oetinger an der Spitze der „Zeit der Subjektivität", der Auflösung der christlichen Dogmen, eine objektive Periode der Dogmatik folgen. (a.a.O. II, S. 1021 ff.) Historisch richtig ist, daß die beiden Ströme nebeneinander hergehen, und es ist die einzigartige Leistung Württembergs gewesen, in Hegel seine ganze Vergangenheit zu verdichten und sie für die Gesamtheit des deutschen Geisteslebens fruchtbar zu machen.

So ist auch Hegels Geschichtsauffassung und ähnlich die von Schelling in keiner Weise individualistisch, — für Bäumler scheint historisch gleichbedeutend mit individualistisch, — sondern berücksichtigt nur das Allgemeine und fällt gerade auch durch diese antike Haltung aus der sentimentalen, individualistischen Geschichtsauffassung heraus. Daß man sich in Schwaben sehr wohl des Gegen-

satzes gegen den subjektiven gekünstelten Geschmack des übrigen Deutschland bewußt war, zeigt ein Aufsatz im Schwäbischen Magazin: Sendschreiben eines Württembergers an Seine Hochwohlgeboren Herrn Geheimrat Frommey... (1777, S. 626 ff.) „Auch etwas von unserer schwäbischen, insonderheit württembergischen Dichtkunst zu sagen, so ist soviel gewiß, daß in ganz Teutschland der originelle Geschmack der alten Griechen und Römer sich nirgends so glücklich behauptet habe, als in Schwaben, fürnehmlich in meinem Vatterland Württemberg. Kritische Augen, welche die Muster der alten Griechen und Römer verstehen, haben längstens wahrgenommen, daß seit einigen Jahren viel Unnatürliches in die teutsche Dichtung sich eingeschlichen hat. Die Geschwulst, das Meteor, das Stelzenmäßige ist unter den meisten Dichtern so gemein worden, daß sich nur wenige Dichter von dieser Versuchung frei zu erhalten gewußt. Die meisten haben sich gar zu sehr in die wilde und unartige Bilder einiger Ausländer verliebt, daß, wer gut empfindet, gestehen muß, daß die meiste unserer Dichter das Unglück gehabt, die Ausländer in Absicht auf die unnatürlichen Schilderungen der Gegenstände noch um ein Erkleckliches zu übertreffen. Die edle Einfalt des Homers, die Malerei des Vergils, die Laune des Horaz und die glückliche und ungekünstelten Einfälle des Ovids werden in den meisten Geburten der heutigen teutschen Dichtkunst vermißt." Schärfer kann man wohl kaum die Ausländerei des 18. Jahrhunderts und den westlerischen Geschmack der Vorklassik ablehnen. Besonders wertvoll ist uns der Hinweis auf den antik-humanistischen Traditionsstrom, der seit dem 16. Jahrhundert in Württemberg immer lebendig blieb. Man ersieht hier sehr schön, wie tief bildend das Ethos der antiken Dichtung das württembergische Geistesleben beeinflußte und ihm die herbe, männliche Gefühlswelt schenkte, die uns bei Hegel auf allen Seiten seiner Schriften anziehend und verwandt begegnet.

Kehren wir nun zu Oetinger zurück. Die Wahrheit, die wir zu erjagen suchten, wird also nicht erreicht im logischen Schluß, im Denken, in der geometrischen Deduktion, sondern im Gefühl, im sensus communis.

Was nun freilich der sensus communis ist, difficile est definitu. (Inqu. p. 19). Nach seiner subjektiven Seite ist der sensus communis das Zentrum des Menschen, seine tiefste Schicht. Der Mensch ist wesentlich Sinn und Gefühl, ja — es findet sich der für einen Rationalisten unerhörte Satz, daß nicht im Denken, sondern im „Sinn" die Ebenbildlichkeit Gottes begründet liegt.

Wie Gott den Raum durchfühlt, sinnlich in ihm gegenwärtig ist (Newton), so ist der Sinn viva et penetrans rerum obiectarum perceptio (p. 18), doch sensus non est mera passio, sed perceptio passionis cum discursu imperceptibili de obiecto passionem inferrente; discursus quidam imperceptibilis interhabitur (ibid.). Deus certe non per contiguitatem, sed per immediatam praesentiam omnia percipit. Anima in sensu parvam habet effigiem Divinitatis (ibid, p. 50). Der discursus ist kein eigentlicher Denkakt. Das Denken ist der Seele sehr sekundär: „Cogitatio non est animae proprietas essentialis". „Cogitatio nil est nisi reflexio super sensus comparatos, est igitur effectus activitatis animae. Potentia cogitandi non semper in actu est." (p. 163) So weit ist also der Abstand von Descartes. Die ratio ist nicht mehr die Substanz des Geistes. Ja die Seele selbst als Substanz wird flüssig, unerhört labil, sich differenzierend und reagierend auf die sublimsten Schwingungen: „Etsi enim concedi posset, essentiam animae variare omni momento, et consistere in mutatione status continua, tamen illa mutatio status non fit cum cogitatione s. reflexione" (ibid. p. 163). Doch immer gilt sensus non est mera passio.

Dieser Sensualismus scheint auch noch in den Jugendschriften Hegels nachzuwirken im Gegensatz zu seiner späteren Hochschätzung des Denkens: „Erschrecken wir also nicht, wenn wir zu finden glauben müssen, daß Sinnlichkeit das Hauptelement bei allem Handeln und Streben der Menschen ist . . . So genau in einem System der Moral reine Moralität von Sinnlichkeit in abstracto gesondert werden muß, so sehr diese unter jene erniedrigt wird — so sehr müssen wir bei der Betrachtung des Menschen überhaupt und seines Lebens seine Sinnlichkeit, seine Abhängigkeit von der inneren und äußeren Natur — von dem, was ihn umgibt, und in dem er lebt, und von den sinnlichen Neigungen und dem blinden Instinkt vorzüglich in Anschlag bringen. — Die Natur des Menschen ist mit den Ideen der Vernunft gleichsam nur geschwängert" (Nohl, S. 4). Wenn auch hier der Begriff der Sinnlichkeit unter dem Einfluß Kants und der Aufklärung moralisch etwas abgewertet erscheint, so zeigen demgegenüber jedoch die durchgängige Schätzung der Empfindung, des Herzens und der Sinnlichkeit in der weitesten Bedeutung, daß Hegel die Sinnlichkeit nicht wie Kant verneinen kann. Auch für ihn ist der Mensch durch seine Empfindung ein labiles Wesen: „Der Mensch ist ein so vielseitiges Ding, daß sich alles aus ihm machen läßt, das so mannigfaltig verflochtene Gewebe seiner Empfindung hat

so vielerlei Enden, daß alles, gehts nicht von dem einen, so gehts vom andern — sich daran anknüpfen läßt" (Nohl, S. 19). In diesem längst nicht gebührend gewürdigten Satze sehe ich den eigentlichen Nerv des späteren Geist- und damit Geschichtsbegriffs Hegels, wie er in der Phänomenologie entwickelt wird; denn der taumelnde Zug der „vielseitigen" historischen Gestalten gründet in den vollkommen irrationalen Entscheidungen und Stellungnahmen des (überindividuellen!) Geistes sich selbst, in dem irrational erzeugten Bilde, das der Geist jeweils sich von sich schafft und nach dem er seine Welt gestaltet — mag auch immerhin hinterher der Geschichtsphilosoph eine ideelle Ordnung in der Geschichte erkennen. Jedenfalls ist von den „klassischen" anthropologischen Traditionen mit ihrem starren „ewigen" Wesensbegriff des Menschen Hegels geschichtlicher Geist nicht zu verstehen. Doch es sei hier noch nicht zu weit vorgegriffen.

Ein anderes interessantes Problem knüpft sich an den Satz Oetingers, daß der Mensch in dem „Sinn" die Ebenbildlichkeit mit der Gottheit besäße und mit dem Sinn die Dinge innerlich zu durchdringen vermöchte — wie Gott. Freilich sei diese unmittelbare Erkenntniskraft durch den Fall Adams geschwächt, bzw. verloren worden. Hier wäre also das Problem der „Zentralerkenntnis" oder der intellektuellen Anschauung zu erörtern, die Schelling und Hegel kannten, bevor sie noch Kant gelesen hatten. Damit wird auch verständlich die erste Erörterung von Schellings Grundproblem a l l e r Philosophie: dem Verhältnis des Absoluten zum Endlichen: „Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu tun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen." Und dies sei das Grundproblem aller Philosophie: „Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?" (Philos. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus 1795. WW. I[1], S. 293 f.). Schelling erörtert diese Frage, die sein Grundproblem überhaupt bleibt, aus Anlaß der transzendentalen Synthesis Kants; wichtig ist diese metaphysische Verschiebung des Kantischen Synthesisproblems. Der Kantischen Synthesis bemächtigt sich in Schelling ein Kant fern liegender mystischer Traditionsstrom, interpretiert sie in seinem Sinne um und gibt ihr eine „absolute", kosmische Ausweitung und Vertiefung.

Davon wird noch zu sprechen sein. Ich erörtere hier noch kurz ein anderes wesentliches Kennzeichen des Gefühlsbegriffes Oetingers, wodurch man Hegels schwierigen Begriff des „Unmittelbaren" etwas verständlicher machen kann. Oetinger nennt nämlich sehr oft das Wahrheitsgefühl eine „unmittelbare" Erkenntnis: „Igitur sensus communis est viva et penetransperceptio obiectorum, toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuitu . . ." (Inquisitio p. 18 s. v. Vf. gsp.) D. h. also: wir haben im Gefühl ein lebendige durchdringende Erkenntnis durch eine „unmittelbare" Berührung des Gegenstandes. Im Gefühl verkehren wir unmittelbar und intuitiv mit der Sache selbst. Oder Oetinger spricht von einer Erkenntnis, die aus der „unmittelbaren Durchdringung des innersten Wesens der Geistes mit dem Grund-Wesen aller Wesen, der selbständigen Wahrheit, . . . entsteht . . ." (WW. V, S. 291) Dies sei der niedrigste Grad der Zentralerkenntnis. — Die unmittelbare Erkenntnis wird auch eine „unmittelbare" Eingebung Gottes genannt: „Alles, was Gott tut, tut er mittelbar und unmittelbar zugleich. Das Unmittelbare ist uns unbegreiflich; es geht über alle Vernunft. Es geschieht, bald auf eine allgemeine, Viele zugleich rührende Weise, bald durch eine individuelle Gnadenrührung." (Karl Chr. Eberh. Ehmann, Fr. Chr. Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart, 1859 S. 1 f.). „Das Unmittelbare ist oft wie ein Strom der Liebe Gottes" (a.a.O. S. 4). Jedoch dürfe man dieser Unmittelbarkeit nicht allein vertrauen, sondern man müsse das „Mittelbare", den Verstand, die Wissenschaften: Logik, Metaphysik und Mathematik, die äußeren Schicksale zum sichern Verständnis dazunehmen (a.a.O. S. 3, 4). „Es ist eine unmittelbare Kraft von Christo im Herzen, es ist ein Friede da über alle Vernunft. Auf diese kommt sehr viel an, aber man wird eben dadurch irre geführt, wenn man das Mittelbare nicht dazu nimmt" (a.a.O. S. 4).

Der Vergleich mit Hegel liegt hier sehr nahe; denn sein Begriff des Unmittelbaren bezeichnet eine gedanklich noch nicht differenzierte Stufe des Geistes, die wesentlich von Empfindung und Gefühl bestimmt ist, in der der Mensch „unmittelbar" bei der Sache selbst ist. Gerade deshalb gibt das „Unmittelbare" eine treue, zuverlässige Erfahrung, sie bildet die Grundlage jeder höheren Erkenntnis, die erst durch die Notwendigkeit des Begriffs „vermittelt" wird. In Hegels „Geist des Christentums" jedoch tritt das Gefühl noch freier und selbständiger hervor. Hier wird es gegen den unterscheidenden und dadurch über die Dinge herrschenden Verstand ausgespielt als das Organ der innerlichen

Durchdringung des Gegenstandes. „Diesem Unendlichen des Herrschens und Beherrschtwerdens kann nur das reine Gefühl des Lebens entgegengesetzt werden, es hat in sich selbst seine Rechtfertigung und Autorität" (Nohl, S. 303). Durch das „reine" Gefühl kommt die unmittelbare, intuitive Vereinigung mit dem Gegenstand zustande, die hier noch als die höchste Stufe der Erkenntnis gilt: „Die Entgegensetzung des Anschauenden und des Angeschauten, daß sie Subjekt und Objekt sind, fällt in der Anschauung selbst weg; ihre Verschiedenheit ist nur eine Möglichkeit der Trennung; ein Mensch, der ganz in die Anschauung der Sonne versunken wäre, wäre nur ein Gefühl des Lichts, ein Lichtgefühl als Wesen. Der ganz in der Anschauung eines andern Menschen lebte, wäre ganz dieser andere selbst, nur mit der Möglichkeit ein anderer zu sein" (Nohl. S. 316).

Hegel setzt hier in seinen frühen Schriften fort, was Oetinger lehrte und prophezeite: „Nichts ist dem allgemeinen Gefühl (sensus communis) offenbarer als das Leben, und Nichts ist dem Verstande dunkler als das Leben . . . Wer dabei auf das Wichtigste in den Streitschriften der Philosophen merkt, der siehet, wie die göttliche Vorsehung darauf arbeitet, daß die Idee vom Leben und dessen allgemeinem Gefühl durch alle widereinander gemachte Experimente und Schlüsse hindurchbreche und zuletzt triumphiere" (Phil. d. Alt. II. S. 33 ff).

c) Die Erkenntnis der Ganzheit.

Das Gefühl erschließt nun bei Oetinger das phänomenologisch Wesentliche, die Sache selbst, das Leben als Ganzheit.

Hier wird besonders deutlich, wie weit Oetinger von den beiden großen philosophischen Traditionen der Neuzeit, dem Empirismus und Rationalismus, die fast ausschließlich von der Philosophiegeschichte behandelt wurden, entfernt ist. Locke baut den Gegenstand nach atomistischem Modell aus einfachen Ideen auf und gewinnt erst durch die zusammengesetzten Ideen die sofort bei Berkeley und Hume fraglich werdende Einheit und Ganzheit des Gegenstandes. Die Erkenntnis der Ganzheit ist bei Leibniz ein komplizierter „unendlicher" Prozeß zwischen verworrener Ganzheitsanschauung und verstandesmäßiger „unendlicher" (infinitesimaler) Distinktion. Kant benötigt einen umfänglichen transzententalen Apparat, den Schelling und Hegel kaum recht würdigen. Oetinger jedoch schreibt in seiner Inquisitio eine sehr eingehende Untersuchung über die Erkenntnis der Ganzheit; schlicht und einfach ist sie für ihn die erste unmittelbare Gegebenheit, und Schelling und Hegel folgen ihm auch hier.

Klar und bestimmt wird hierin die Erkenntnis des Ganzen vor den Teilen an den Anfang gestellt: „quoniam mens est agens in totalitate manifestativum sui, hinc primo avet totum rei apprehendere sensu suo communi & ex relatione totius ad partes rei veritatem persentiscere: totum enim natura notius partibus" (Inqu. p. 27 v. Vf. gsp.). Nicht etwa sammeln wir einzelne Ideen und Merkmale, die wir dann erst zur Ganzheit zusammensetzen müßten: „Nonne cuivis naturale est, quando aggredimur, rem quamqumque cognoscendam tractare, primo cogitationes absque ullo ordine percurrendo tam diu colligere quoad totalitatem rei te emensum esse persentiscas. Dixi supra mentem esse agens in totalitate manifestativum sui, hinc primo avere mentem, totum rei apprehendere, deinde naturale est homini, attendere in toto ad partes et ad earum relationem ad totum. Distinguenda igitur sunt in toto omnia quae nos diverso modo afficiunt et quae diversitatem aliquam constituunt et cavendum ne quid talium diversitatum praetermittamus" (Inqu. p. 55).

Weil die Seele stets als Totalität, als Ganzheit, sich selbst bewußt ist und auswirkt (manifestiert), so muß sie auch a priori ganzheitlich — „das Ganze ist bekannter als die Teile" — erkennen. Lange vor Kant ist hier nicht die synthetische Einheit der Apperzeption, sondern die Ganzheit des sich manifestierenden Geistes als „transcendentale Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis" gesetzt, mit dem Unterschied, daß Oetinger unmittelbar auf die Erkenntnis der Ganzheit gerichtet ist. Zum Vergleich sei Kant zitiert: „Die synthetische Einheit des Bewußtseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren Ich bloß selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Objekt zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde" (Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. Akademie-Ausgabe S. 138). Es ist wohl kein Zweifel, daß Schelling und Hegel weniger an diese Anschauung Kants als vielmehr an Oetingers Idee des sich manifestierenden Geistes anknüpften, ein Ausdruck, der besonders von Hegel viel verwandt wird. So führt denn auch hier Oetinger und ist der mühsamen Entwickelung zur Erkenntnis der Ganzheit, wie sie Bäumler für die Vorgeschichte der Kritik der Urteilskraft aufzeigt, weit voraus (vgl. Bäumler, a.a.O. II. Teil, Kap. V. Die individuelle Ganzheit).

Es sei hier noch auf einige Regeln der Erkenntnis der Ganzheit hingewiesen, weil Schelling und Hegel später ähnlich vor-

gehen. „Itaque totum primo percurrere sine ordine, dum modo finis in initium considerationis redeat; dein partes et characteres diversos observa; tertio nil praetermitte, quod relationem partium ad totum ordine quodam refert. Hunc triplicem considerandi modum postmodum ad quamvis partem applica; tandum hunc processum eousque continua, donec exhauseris omnia quae ad totum formandum concurrunt." (Inqu. p. 56).

Das also ist der Lauf der Erkenntnis: vom Ganzen zu den Teilen und wieder zurück zur Einheit, so daß aber nun die Teile ihren bestimmten Ort in dem Ganzen haben. Doch dies ist auch der Weg Hegels: von der unmittelbar abstrakten Einheit über die Vermittelung der Bestimmtheiten zu der konkreten vermittelten Einheit — ein sich in sich schließender Kreis; oder der Weg von dem leeren reinen Sein, das das Nichts ist, zu dem Werden und durch die Fülle der Kategorien zu der absoluten Idee, die doch nichts Jenseitiges ist, sondern schon im Anfang war und in dem Prozeß selbst sich entfaltete. (Vgl. oben: Das Wahre ist das Ganze.)

Diese Denkform Oetingers, die Methode, durch das Aufweisen der Bestimmtheiten eine sich in sich klärende Ganzheit darzustellen, nannte Hegel später Deduktion. Durch die Deduktion wird nichts bewiesen, sondern nur die „Notwendigkeit" der gegebenen Struktur aufgedeckt. Daß Hegel diese Denkform auch schon in seinen Jugendschriften verwendet, hat Haering schön dargestellt (Hegel, I. 1929, S. 570): „Deduktion heißt für Hegel vielmehr auch später nur, was freilich vielleicht doch auch schon über Menschenkraft geht: aus einem universalen Begriff von der (tatsächlichen) dialektischen Beschaffenheit (Struktur) des Lebens und seiner Zusammenhänge (im Ganzen wie im Einzelnen) heraus sozusagen die Rolle und Stelle jedes einzelnen in diesem Schema des Ganzen zu bestimmen und es so auch zu „begreifen"; also N.B. es, wenn und so, wie es existiert, zu rechtfertigen: nicht etwa seine Existenz (wozu auch?) zu beweisen oder in anderem Sinne zu erklären. Zu zeigen, wie das Ganze ohne dies Einzelne nicht jene Gesamtstruktur besäße, daß das einzelne ohne das übrige Ganze nicht das wäre, was es ist —: Das ist die Aufgabe der Deduktion in Hegels Sinn."

Auch Schelling kennt diese Denkform der sich bestimmenden Ganzheit, sie ist Grundlage seines Identitätssystems. So wenn er das Absolute in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums „das an sich selbst unbedingte Wissen" nennt, „welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur

Eines ist, . . . welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet". (WW. 5[1], S. 215). Freilich erscheint hier die Ganzheit durch die Vorstellung der Indifferenz des Absoluten getrübt. In einer etwas anderen Bedeutung verwendet Schelling die Ganzheitslehre in seinem Begriff der Konstruktion, wenn er z. B. fordert, die Staatslehre habe nicht von den endlichen Zwecken auszugehen, sondern von der Idee des übergeordneten Ganzen, ja sogar von der Idee des absoluten Organismus schlechthin: „Alle Construktion ist ihrer Natur nach absolut und immer nur auf Eines, auch in der besonderen Form, gerichtet. Sie ist z. B. nicht Construktion des Staates als solchen, sondern des absoluten Organismus in der Form des Staates" (a.a.O. S. 316). Diese Idee der Konstruktion führt uns nun jedoch schon weiter zu dem ordo generativus Oetingers.

d) Der ordo generativus.

In der Erkenntnis der Ganzheit bricht nun bei Oetinger die Idee des Lebens durch, sie wird der Leitfaden für die Entfaltung der Ganzheit. Ganzheitlich erkennen heißt nach dem „ordo generativus" die „Geburt der Dinge erkennen; Erkennen ist Entspringenlassen des Gegenstandes aus dem Keim zu seiner ganzen Gestalt.

„Die geometrische Ordnung nimmt ihren Ausgangspunkt von irgendeinem abstrakten Gedanken, die generative Ordnung aber geht, wie es beim Samenkorn der Fall ist, vom Ganzen aus und entfaltet dieses gleichmäßig bis zum kleinsten, was wir freilich nur unter unvollkommenen Bildern nachahmen können" (Theologie des Lebens, S. 35). Seit Plato die Methode der Hypothesis begründete, gilt als Kriterium strenger Wissenschaft die Erklärung eines Tatsachenmaterials durch einen „untergelegten Logos". In der Neuzeit nun wird diese Theorie dynamisiert: wissenschaftlich erkennen heißt eine Erscheinung in ihrem Werden, in ihrer „generatio" verständlich machen; die „ars inveniendi" Bacons zielt ja gerade darauf, eine Erscheinung aus ihrer Form, aus ihren Gründen aufzubauen, zu erfinden. Durch den Einfluß Galileis wird nun aber die Generatio einer Erscheinung nach mathematischer Methode vollzogen, die teleologische Logik weicht der quantitativ mechanisch „kompositiven". Hobbes überträgt dieses Denkschema auf alle Gebiete des Wissens. Eine Sache verstehen, heißt, sie aus der Gesetzlichkeit ihrer Bewegung demonstrieren. Wichtig bleibt die Betonung des Prozesses: um

zu wissen, was ein Kreis ist, muß man ihn konstruieren: „der Kreis ist eine Figur, entstanden aus der Bewegung einer geraden Linie um den einen ihrer Endpunkte in einer Ebene. (Vom Körper, hg. v. Frischeisen-Köhler, Leipzig, Meiner, 6. Kap. § 13.) Die generatio wird eine wesentliche Bestimmung des Wissens: das Endziel alles Wissens ist die „Erkenntnis der Ursachen und der Erzeugung der Dinge (generatio rerum) in der Form der Demonstration" (a.a.O. Kap. 6, § 13). Die Ursache der Erzeugung eines Dinges ist aber nicht mehr eine wirkende Form, ein Keim, sondern das mechanische „Aggregat aller Accidenzien, die zu einer gegebenen Wirkung zusammenlaufen („Causa est aggregatum accidentium omnium ... ad propositum effectum concurrentium quibus omnibus existentibus effectum non existere, vel quolibet eorum uno absente existere intelligi non potest". De corpore cap. 6, § 10). Die kausale Betrachtungsweise ist also für Hobbes maßgebend.

In zeitlich größerer Nähe zu Oetinger nimmt den Gedanken der Erzeugung des Dinges, der „genetischen Definition" v. Tschirnhaus auf, den Oetinger kannte. Die echte Definition gibt nach ihm den Entstehungsgrund des Gegenstandes an. Werden z. B. die Bedingungen des Lachens herbeigeführt, die die Definition fordert, dann wird der Mensch auch lachen müssen. Der Leitfaden der Erzeugung jedoch bleibt auch bei Tschirnhaus an der geometrischen Methode Spinozas orientiert (E. Cassierer, Das Erkenntnisproblem, Berlin, 1907 Bd. 2 S. 102 ff).

Oetinger bricht also mit der Auffassung der „generatio" aus kausalmechanischen Ursachen. Die teleologisch vitalistische Metaphysik setzt sich auch hier durch, da die Dinge letztlich als Leben verstanden werden müssen, „wachsthumlich" fortschreiten, wie es besonders die hl. Schrift zeigt, die in ihrem „Vortrag eine generative, pflanzende, wachsthumliche Art hat" (Auberlen. S. 86). Hierdurch wird also die Bewegung des Lebens in das Denken hineingetragen.

Beinahe wörtlich hat Schelling in seiner Naturphilosophie den ordo generativus übernommen:

„Wir müssen, was Objekt ist, in seinem ersten Ursprung erblicken. Vorerst also ist alles, was in der Natur ist, und die Natur, als Inbegriff des Seyns, für uns selbst gar nicht vorhanden. Über die Natur philosophieren heißt die Natur schaffen. Jede Thätigkeit erstirbt in ihrem Produkte, denn sie ging nur auf dieses Produkt. Die Natur als Produkt kennen wir nicht. Wir kennen die Natur nur als thätig, — denn philosophieren läßt sich über keinen Gegenstand, der nicht in Thätigkeit zu

versetzen ist. Philosophieren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigene freie Entwicklung versetzen — heißt mit andern Worten, sich selbst von der gemeinen Art losreißen, welche in der Natur nur, was geschieht — höchstens das Handeln als Faktum, nicht das Handeln selbst im Handeln — erblickt". (WW. 3[1] Seite 13).

Wenn auch hierin Ideen Fichtes anklingen (Handeln, Thätigkeit), so liegt doch wohl die Beziehung zu dem ordo generativus näher und ursprünglicher. Auch sonst führt Schelling die generative Ordnung in die Philosophie ein: „Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Sein, sondern in seinem Werden. Die Philosophie läßt die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen (!) und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr" (WW. 2[1], S. 39).

Den ordo generativus, die Logik des Lebens aber hat Hegel am reinsten ausgeprägt und bis in der Bewegung der „lebendigen Begriffe" durchgestaltet. Am schönsten hat Hegel diese Methode entwickelt in seiner Kritik an der mathematischen Naturwissenschaft, auf die schon hingewiesen wurde, die jedoch erst jetzt in dem größeren Zusammenhang verständlich ist: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, wirkliches Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein" (Phän. Lasson, S. 21). „Es (das Wahre) ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." (a.a.O., S. 20). „Die Philosophie dagegen betrachtet nicht die unwesentliche Bestimmung, sondern sie, insofern sie wesentlich ist; nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, sich selbst Setzende und in sich Lebende, das Dasein in seinem Begriffe. Es ist der Prozeß, der sich seine Momente erzeugt und durchläuft, und diese ganze Bewegung macht das Positive und seine Wahrheit aus . . . Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist." (S. 39). Die Erkenntnis des Lebens verlangt die „Flüssigkeit" der Begriffe. „Durch diese Bewegung werden

die reinen Gedanken Begriffe und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen, Kreise, das, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten. Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhaltes betrachtet, ist sie die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben zum organischen Ganzen." (S. 31, 3. T. v. Vf. gsp.)

Der ordo generativus setzt also nicht eine Deduktion aus einem allgemeinen Gedanken, eine „begründende" Demonstration aus Ursachen: genetisch erkennen heißt, eine Totalität, ein in sich geschlossenes System in seiner inneren Unendlichkeit organisch zu entfalten und aufzuweisen (vgl. oben S. 30). Auch für den jungen Hegel hat das Erkennen nicht den Sinn der „Erklärung" eines Dinges aus einem „jenseitigen" Prinzip, sondern ist die Entfaltung der inneren Ganzheit. Erkennen heißt, sich vertiefen in die innere Unendlichkeit des Lebens der Dinge, des Allebens. „Wenn der Mensch diese belebte Mannigfaltigkeit als eine Menge von vielen zugleich setzt und doch in Verbindung mit dem Belebenden, so werden diese Einzelleben Organe, das unendliche Ganze ein unendliches All des Lebens; wenn er das unendliche Leben als Geist des Ganzen, zugleich außer sich, weil er selbst ein beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich dem Beschränkten setzt und sich zum Lebendigen empor hebt, und sich aufs Innigste mit ihm vereinigt, so betet er Gott an" (Nohl, S. 347). Denn die Aufgabe der Philosophie ist für Hegel „reines Leben zu denken", sich in das unendliche „All des Lebens" zu vertiefen.

e) Zur Kritik der Denkgesetze.

Aus dem ordo generativus, aus der Denkform der lebendigen Ganzheit wird nun auch Oetingers Kritik an den Denkgesetzen, am Satz der Identität, vor allem aber am Satz vom zureichenden Grund verständlich. Seine originale Argumentation liegt in der Betonung der nichtssagenden Leere und Unfruchtbarkeit dieser Denkgesetze zur Erkenntnis ganzheitlicher, lebendig bewegter Strukturen. Der Satz der Identität erscheint Oetinger sinnlos, ja falsch, weil die Dinge in ständiger Bewegung sind, ja ihr Leben nur aus einem Chaos in sich widerstreitender Kräfte empfangen. Der Satz vom zureichenden Grund wird dort nichtssagend, wo es sich in der Erkenntnis um die innerliche Entfaltung einer lebendigen Ganzheit handelt, nach deren kausal bedingter Existenz gar nicht gefragt wird.

Nun bezieht sich der Satz vom zureichenden Grund auch auf die Existenz der Dinge schlechthin, er führt zur Frage nach dem

absoluten Seinsgrund, zur Frage nach dem Sinn der Welt und der Geschichte. Dieses Problem war durch die Theodizee von Leibniz, durch sein Prinzip des Besten, im Sinne des Thomismus entschieden worden, während Clarke die entgegengesetzte Position behauptete. In den Schriften Oetingers spürt man noch die allgemeine Anteilnahme, die dieser Streit fand. Die Polemik zwischen Leibniz und Clarke wurzelt in dem ungelösten Gegensatz zwischen den Thomisten, die Gott binden an die Universalien, an die Gesetze der Vernunft, und den Scotisten, die die schrankenlose Willkür der Gottheit lehrten. So versichert Clarke immer wieder: „Zweifellos ist nichts ohne zureichenden Grund, warum es eher ist, als nicht ist, und warum es eher so als anders ist. Bei Dingen aber, die an sich indifferent sind, ist der bloße Wille Gottes, ohne daß etwas von außen auf ihn einwirkt, allein jener zureichende Grund, der sie ins Dasein ruft oder ihnen eine bestimmte Art des Seins zuweist." (Clarkes dritte Entgegnung, in Cassierer, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie von Leibniz, I, S. 140.) Und mit gleicher Hartnäckigkeit behauptet Leibniz, daß Gottes Willen gebunden sei an das Prinzip des Besten — daß Gott notwendig die Welt habe in der größten individuellen Mannigfaltigkeit schaffen müssen, so daß es also überall nichts Indifferentes gäbe.

Oetinger steht in dieser Diskussion auf Seiten Clarkes: Gott ist auch für ihn ursachloser, unbeschränkter Wille, dem die ganze Welt in jedem Augenblick bedingungslos unterworfen ist. „Nostrum principium magis conforme ideis, quas debemus habere de rebus, linquit mundum in continua egestate potentiae creatoris, et est sequela necessaria sapientissime adhibitae potentiae. Legibus motus & quietis ita deductis iisque existentibus iisdem, quae observantur in natura possumus admirari adplicationem in omnibus phaenomenis in motu animalium, in vegetatione planetarum, in revolutione astrorum & spectaculum universi fit dignius Auctore suo" (Inqu., p. 187). Am Schluß des Zitates bezieht sich Oetinger auf die „supramechanischen Kräfte" Gottes, die Newton für notwendig hält, um die komplizierten, nicht kausal determinierbaren Bewegungen der Gestirne und ebenso der Lebewesen zu kontrollieren. (Vgl. den berühmten Schluß der „Prinzipien der Naturwissenschaft" Newtons.)

Schelling und Hegel stehen in dieser Diskussion über den ursachlosen Willen der Gottheit zum Teil wenigstens auf seiten Oetingers. Bei Schelling bricht nach seiner Identitätsphilosophie immer stärker die heimische Tradition durch und steigert sich bis zu

dem ergreifenden Verzicht auf jede Spekulation als der „negativen Philosophie“, die zerschellt an den unerforschlichen Willenssetzungen des „Herrn des Seins“, der auch noch in seinen „Offenbarungen“ „ironisch“ „sich verstellt“. Und ebenso weist Hegels „List der Idee“, die die Individuen für ihre Zwecke sich „abarbeiten“ läßt, auf einen irrationalen, nicht gänzlich durchschaubaren Weltgrund hin, denn auch die scheinbare Harmonie der Dialektik erweist sich nur zu bald als die nie zu sättigende zerstörende „Macht des Negativen“ und des Schicksals, und die Geschichte bewährt sich u. a. als die „Schädelstätte des absoluten Geistes“, die den kaltblütigen Souverän seiner „Einsamkeit“ versöhnt, — woraus zugleich schlaglichtartig erhellt, wie weit der Abstand Schellings und Hegels von Leibniz, von seinem Prinzip des Besten und seiner Theodizee ist.

Wichtiger für unser Thema ist das Verhältnis des Satzes vom Grunde zur Teleologie. Zur Erklärung der Empirie verläßt das Principium rationis sufficientis den Ansatz der Monadologie, der fensterlosen, in sich beruhenden und sich aus sich ganzheitlich entwickelnden Individualität, und schlägt unversehens über in das Kausalprinzip, das die lückenlose äußerlich-mechanische Folge von Ursachen und Wirkungen fordert. Im übrigen ist die Monade selbst weitgehend gedacht als „Automat“, d. h. als mechanisch abschnurrendes Maschinenwerk von Repräsentationen. Und nur erst das „All“ des mechanischen Kausalzusammenhangs wird überlagert von dem teleologischen Prinzip des Besten, erst der Mechanismus im Ganzen erweist sich als prästabilierte Harmonie, — nach der Notwendigkeit Gottes, der das Vollkommenste wählen muß.

Demgegenüber besteht die Stärke der Argumentation Oetingers darin, daß sie die mechanistische Betrachtung gerade im einzelnen und von hier aus auch im ganzen als unzulässig und nichtssagend zurückweist. Das Principium rationis sufficientis erweist sich nicht in der Lage, eine geschlossene Individualität, eine in sich beruhende Ganzheit zu verstehen, sondern sie macht sie abhängig von zufälligen äußerlichen Faktoren. Hegels Dialektik des Grundes in seiner Logik hat sich gerade mit diesem Problem eingehend auseinandergesetzt, und Hegel erweist sich auch hierin als Schüler Oetingers.

Hier nun müssen wir jedoch erst noch einen Blick werfen auf die Logik von Chr. Aug. Crusius (1715—1775), den einflußreichsten Gegner Wolffs, dessen Schriften Oetinger vielleicht kannte. Es kommen hier in Frage die Abhandlung „De usu et

limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis“ (Leipzig, 1743) und ſein Hauptwerk „Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden“ (1745; zitiert wird nach der 3. Aufl. 1766).

Ein Vergleich mit Cruſius iſt deshalb ſo anziehend, weil gerade hier wieder der Abſtand der rationaliſtiſchen und empiriſtiſchen Tradition von der Logik der Ganzheit, von der Logik des Lebens Oetingers, die aus gänzlich anderen Quellen ſpringt, ſichtbar wird. Denn auch Cruſius iſt Empiriſt: die Empfindung iſt der ſicherſte Bürge des Wirklichen: nicht wird etwa die „Realität“ erfahren in der „Ordnung der Veränderung der Dinge“ (Wolff), ſondern Cruſius ſagt: „Hieraus erhellet, daß und warum das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal in unſerem Verſtande die *Empfindung* ſei. Denn die Empfindung iſt eben derjenige Zuſtand unſeres Verſtandes, da wir etwas unmittelbar als exiſtierend zu denken gezwungen ſind, ohne daß wir es erſt durch Schlüſſe zu erkennen brauchen . . .“ (Entwurf d. notw. Vernunftwahrheiten § 16).

Aber das Übergewicht beruht auch bei ihm immer noch auf der *aprioriſchen, formalen* Konſtruktion der Realität, die Metaphyſik iſt auch für ihn noch „die Lehre von den notwendigen Vernunftwahrheiten“. So ſtark erweiſt ſich der Schulzwang der rationaliſtiſchen Tradition. — Cruſius lehnt zwar beſtimmt die Wolffiſche Allerweltszauberformel des Satzes vom Widerſpruch ab. „Diejenigen, welche nicht alle Kennzeichen der Wahrheit überſehen und deswegen gemeinet haben, daß man alles *aus dem Satze vom Widerſpruch erweiſen* müſſe, haben ſich bemüht, auch dieſen Satz (vom zureich. Grund) aus dem Satze vom Widerſpruch darzutun. Es gehet aber deswegen nicht an, weil die Urſache und ihre Wirkungen nicht in einerlei Zeitpunkte ſind, ſondern allererſt auseinander erfolgen ſollen; dahingegen der Satz vom Widerſpruch ein *ganz leerer Satz* iſt und nur ſaget, daß nichts in einerlei Zeit zugleich ſein und auch nicht ſein könne, womit er nicht mehr als ſoviel ſaget, was iſt, das iſt und was nicht iſt, das iſt nicht.“ (a.aO., § 31)

Cruſius erweitert nun den Satz der Identität durch zwei originelle Folgerungen, die ihn auf dem Wege zeigen zur Erfaſſung der lebendigen Ganzheit des Konkreten: erſtens durch den „*Satz des nicht zu trennenden*: was ſich nicht ohne einander denken läßt, das kann auch nicht ohne einander ſein; und zweitens durch den „*Satz des nicht zu verbindenden*“: Was ſich nicht mit und nebeneinander denken läßt, das kann auch

nicht mit und nebeneinander sein." (a.a.O., § 15) Aber auch mit diesen Sätzen erweist sich Crusius noch weit entfernt von einer Erkenntnis der Ganzheit des Lebens, wie wir sie oben für Oetinger aufgewiesen haben, und von einer dialektischen Struktur des Wirklichen, die den Widerspruch selbst zum Grundprinzip alles Lebens macht, ist bei Crusius überhaupt nicht die Rede.

Zur Erfassung des Konkreten nun trennt Crusius streng den Realgrund vom Erkenntnisgrund und erhebt die Forderung, die Erkenntnisgründe, die einfachen und fundamentalen Begriffe, aus den Tatsachen, aus der empirischen Anschauung zu abstrahieren im ständigen Hinblick auf das Objekt, — eine Forderung, die auch Oetinger stellt. Aber damit wären allenfalls Ansätze geliefert zur Überwindung der „geometrischen" aprioristischen Methode, zu einer empirischen Begründung der Metaphysik aus der Sache selbst, — wenn nicht immer wieder die „notwendigen Vernunftwahrheiten" ihr apriorisches Vorrecht geltend machten. Und so sehr Crusius' Kritik auf Lambert, Mendelssohn und Kant zur Überwindung des Rationalismus gewirkt haben mag: zwischen Crusius und dem ordo generativus Oetingers — und Schellings und Hegels klafft ein Abgrund, liegen die Jahrhunderte alten Traditionen des Rationalismus und des mechanistischen Empirismus auf der einen Seite und der beinahe vorzeitlichen „Philosophie der Alten" vom „Leben der Dinge" und „ihrer Erzeugung". Jeder Anspruch auf rationale Apriorität fehlt bei Oetinger. Die stolzen, großsprecherischen Traditionen der mathematischen und mechanischen Philosophie werden mit wenigen klaren Sätzen beiseite gestellt und erledigt. Das „Leben" hat überall den ganz selbstverständlichen Vorrang. Die Aufgabe des Denkens ist es nur, dem Werden des Lebens nachzuspüren, was der ratio niemals gelingen kann, da sie dem Denken nicht angemessen ist: „Nichts ist dem Verstande dunkeler als das Leben." — Oetinger sagt so z. B. (Inqu. p. 188): „Principium indiscernibilium, principium rationis sufficientis etc. non sunt principia essendi et fiendi, sed principia cogitandi; principium debet esse principium essendi et fiendi, quem ad modum scriptura loquitur: Ex vespera & ex mani factus est dies primus, secundus, tertius & c. Principium cogitandi non est nisi affectio quaedam, quae enti propter inexsistens principium reale competit; illud principum reale coincidit cum essentia rei et quando finis talis principii redit in initium, tum ex essentia fit substantia; modus et affectio iterum coincidunt, nam modus nil est nisi adparentia quaedam principii seu essentiae ad substantiam

tendentis, est quandoque non nisi adparentia eiusdem rei certo situ consideratae, est cogitatio obiectiva quam adesse concipio in re quadam propter principium." (v. Vf. gsp.) Das wahre, reale Prinzip der Erkenntnis fragt also nicht nach den äußerlichen Verhältnissen und Abhängigkeiten eines Seienden von Druck und Stoß und von Ursache und Wirkung, sondern hat zentral im Blick das Wesen und die Substanz und das Werden des Dinges aus seinem Wesen: so daß das Ende im Anfang aufgehoben ist. (Finis talis principii redit in initium.) Man glaubt hier schon Hegel sprechen zu hören. Denn gerade er setzt sich ja in seiner Logik in der Kritik des Satzes vom Grunde ganz dafür ein, alles Lebendige aus seiner inneren Gestalt, aus seinem inneren Wesen zu begründen. Das Seiende geht „in seinen Grund". Der Grund aber ist das Wesen der Sache selbst: Das Wesen aber ist der Grund des Seienden. (Logik, II, 3. Kap.) Ähnlich verhält es sich mit Oetingers Bestimmung von essentia, substantia und modi und affectiones. Zwischen ihnen gibt es keine extreme Trennung wie in der scholastisch-rationalistischen Ontologie, die etwa mit Descartes und Wolff das Seiende trennt nach Substanzen, die in sich selbst existieren und nach den Akzidentien, die nur an einem anderen sind. Schon hier überwindet Oetinger diese Trennung: essentia, substantia und modi sind letztlich nil aliud als das reale Prinzip des Dinges selbst, als die geschlossene Ganzheit. Und wie sich schon hierin deutlich die innere „Flüssigkeit" der abstrakten Begriffe anzeigt, so werden die Ansätze zur Dialektik des ganzen Systems, zur „allgemeinen Flüssigkeit" ganz deutlich und greifbar. So sagt z. B. Oetinger: er spreche deshalb von einer generativen Methode, weil sie die Geburt, die Generation der Dinge und ihr daraus hervorgehendes Leben nachahme. Und so müsse, wie bei einem Lebendigen jeder Teil ein Ganzes werden kann, in einem System jeder Teil in bezug auf das Ganze abgehandelt werden. Aus jedem einzelnen Teil der Lehre müsse das Ganze involviert werden können, und in seiner Theologie sei ein „System, da alles in jedem und jedes in allem" sei. Wb., S. 400 Vgl. Auberlen, S. 89) „Diese Theologie enthält in sich die Erfordernisse eines wahren Systems. Denn das Ganze ist im Ganzen und in jedem einzelnen Teile. Der Begriff Gottes greift in den Begriff des Menschen, des Gesetzes, der Sünde, der Gnade, der Kirche und der letzten Dinge ein und jeder einzelne Begriff oder Artikel trägt alle zumal in sich" (Theologie des Lebens, S. 66). — Hier stehen wir zentral in der Hegelschen Dialektik selbst. Die Begriffe der Theologie gehen ineinander über. Es gibt nichts Beschränktes

und Getrenntes; das System ist ein in sich bezogener Kreis von miteinander zusammenhängenden Kreisen. Ein jeder Begriff greift in den anderen ein, keiner ist „für sich“ und ohne das Ganze des Systems denkbar.

Doch ist hier noch eins zu bemerken: die Bewegung des Lebens, die Flüssigkeit des lebendigen Systems erscheint hier noch zweidimensional beruhigt: Der Einbruch in die dritte räumliche Dimension, die vorwärts treibende Wucht des Widerspruches muß noch zur Ergänzung hinzugezogen werden. Auch hierin hat Hegel nur an Oetinger anzuknüpfen brauchen. Denn ganz in Hegels Sinne wird das Leben bestimmt als Widerspruch, als ein Seiendes, das sich nur in seinem inneren Widerstreit erhalten kann: „Alles, was geworden ist, ist in seinem Innersten als ein unsichtbares Band der Kräfte zu konzipieren, welche in einer Wirkung und Gegenwirkung miteinander streiten und im Innersten Zusammenfluß blitzend auseinander gehen und sich wieder in eben das Zentrum, aus welchem sie sich verteilet, zusammenfügen.“ (Phil. d. Alten, II, S. 37/38) „Das Einfachste ist, was in diversitate uniformitatem summam servat.“ Die Natur ist also nicht eine Zusammensetzung aus letzten einfachen Elementen; Oetinger geht immer aus von einander sich widerstreitenden Kräften, die sich in fortschreitenden Stufen zu einer immer größeren Klarheit, Einheit und Einfachheit sammeln, in der Terminologie Hegels sich in sich selbst vertiefen und damit zum Geiste werden. Aber auch Hegels Schema der Triplizität wird oft genug von Oetinger verwandt, sowohl in seiner Naturphilosophie, als auch in seiner Theologie, wo es besonders in den kabbalistischen theosophischen Spekulationen eine große Rolle spielt. Die zehn Abglänze Gottes entspringen auseinander in einer Ordnung, daß stets zwei in einer dritten vereinigt werden: „siehe mein Leser, es stehen allezeit zwei Kräfte gegeneinander und vereinigen sich in der dritten.“ (WW. I, Lehrtafel, S. 21. Vgl. unten III, 2).

4. Die lebendige Erkenntnis.

Der ordo generativus bedeutet auf Seiten des Subjekts das Erzeugen der Wahrheit im Erkennenden: das Wachsen zur Wahrheit und in der Wahrheit, der Mensch vergestaltet sich in die Sache, die Sache wird in den Geist erhoben.

Hier wird zunächst das Identitätsproblem der Erkenntnis neu gestellt: nur die „Gleichheit des Erkennenden mit dem Erkannten“, die „ontische“ Identität garantiert die Wahrheit. Diese uralte Erkenntnislehre ist also in Württemberg noch lebendiger Besitz.

Schelling und Hegel, die gänzlich unbefangen von ihr Gebrauch machen, wurzeln auch hierin in dem Erbe der Heimat — „unabhängig" von dem ihnen ja auch bekannten Wiedererwachen der Identitätsphilosophie im Neuspinozismus Jacobis oder Herders und Goethes. Auch in dieser Frage unterscheidet sich das schwäbische Denken einerseits von der neueren „idealistischen" Erkenntnislehre bis zu Kant und Fichte: weder schreibt der Verstand der Natur seine Gesetze vor, noch beruht die Möglichkeit der Erkenntnis darin, daß das „Ich alles ist". Andererseits fundiert Oetinger das Erkenntnisproblem tiefer als alle rationalistischen Erkenntnislehren. Für den Rationalismus „hat" die Vernunft und nur die Vernunft alle Wahrheit in sich — und hat sie „schon" (apriori); die Aufgabe des Menschen besteht nur in der Aktivierung und Klärung der angeborenen Ideen. Oetingers Wahrheitsbegriff jedoch ist existentiell; nicht nur das Denken, das ganze Sein des Menschen, die Existenz ist auf Wahrheit bezogen; der Mensch muß um die Wahrheit, die er noch nicht kennt und die er noch nicht ist, ringen, — daher droht auch ständig die Möglichkeit des Verfehlens der Wahrheit, der Abfall, die Unwahrheit des Seins: „Wahrheit ist, was den Grund alles Erkänntnisses zusammenhält, sie ist nicht nur in den Sätzen, . . . sondern in dem ursprünglichen Bild, in der Zusammen-Ordnung der Selbstbewegungs-Kräften mit Gottes Weisheit . . . Satan (dagegen) hat nicht bestanden in der Wahrheit" (Wb. Wahrheit S. 676).

Der ordo generativus fordert so die existentielle Seinsverwandlung des Erkennenden in die Wahrheit. Die Erkenntnis bestehe nicht in „bloßen Repräsentationen", sondern in dem „Wachsen" des Menschen in der Erkenntnis und durch die Erkenntnis — wodurch zugleich die Natur zum Geiste erhoben und vollendet wird: „quaerit se natura, non invenit"; nur durch die Erkenntnis des Menschen findet sie ihre Wahrheit. Die Wahrheit selbst freilich muß stets „wesentliche", absolute Wahrheit, d. h. auf Gott bezogen sein; nur wenn der Mensch als das höchste kreatürliche Sein sich in Gott hält, vermag er die Natur zu ihrem wahren Sein zu befreien. Schelling und Hegel sind also auch in diesem zentralen Gedanken ihres Systems Schüler Oetingers und Erben der Heimat (vgl. unten III, 2).

Oetingers Philosophie ist Existentialphilosophie. Daher rührt seine scharfe Polemik gegen Leibniz. Der junge Schwabe experimentierte zunächst, unter dem Einfluß der Leibniz-Wolffschen Schule, als Monade zu existieren, — er geriet dabei in entsetzliche seelische Schwierigkeiten. Seine Kritik an Leibniz ist

daher in vielen Punkten überaus treffend und tief. Die Abstraktheit und formale Leere der Monadologie wird offenbar. Oetinger polemisiert vor allem gegen die Flachheit der „Repräsentationen". Daß die Seele Vorstellungen „hat", sei zwar richtig, aber nichtssagend, weil damit nichts ausgedrückt sei über die Verwandlung des Menschen in der Erkenntnis. Die existentielle Erkenntnislehre Oetingers begegnete uns schon in der Idee des sensus communis: die Erkenntnis ergreift und betrifft das „Innerste des Menschen", sein Gefühl; in seinem Gestimmtsein, im Lebens-gefühl bricht die Erkenntnis der Wahrheit im Menschen auf. Das Gefühl erschließt die Wahrheit des Seins als Leben, d. h. als Aktivität, Drang, Trieb, Begierde, Bewegung, Widerstreit von Kräften. Nicht die Gleichheit der Anamnesis der angeborenen mit den ewigen Ideen, nicht das Schauen der Dinge in Gott und nicht nur die Teilhabe an der allgegenwärtigen Weisheit, sondern die Gleichheit des S e i n s , d. h. aber bei Oetinger des L e b e n s „der Selbstbewegungskräfte mit dem göttlichen Leben" fundiert die Erkenntnis. „Die vier lebendigen Wesen (vor dem Throne Gottes, die das Heilig, Heilig sprechen) haben durch ihre Augen und innere Selbstbewegung die H e i l i g k e i t G o t t e s können b e g r e i f e n und a u s s p r e c h e n, weil sie n a c h v e r j ü n g t e m M a ß s t a b w a r e n w i e G o t t, nur daß sie mit ihren Flügeln ihre angeborene Endlichkeit oder Auflöslichkeit und Finsternis bedecken mußten. Sie haben aber von der Heiligkeit Gottes nicht bloße Denkbilder oder Repräsentationen gefaßt, sondern sie sprechen von der Heiligkeit durch die g e o r d n e t e B e w e g u n g i h r e r E x i s t e n z u n d S u b s t a n z n a c h d e r G l e i c h h e i t G o t t e s; dadurch sind und bleiben sie in der Wahrheit, d. h. sie bestehen in der Zusammenordnung der Selbstbewegungskräften, die ihnen Gott mitgetheilet. Auf diese und nicht auf repräsentative Art müssen wir die Wahrheit Gottes erkennen" (Aub. S. 119 f; v. Vf. gsp.).

Die ganze Essenz und Substanz auch des Menschen muß von der Wahrheit ergriffen sein: alle Sinne „Augen, Ohren, Gefühl, Geruch, Geschmack müssen Gottes Heiligkeit preisen, wann es solle Wahrheit sein". „Wahrheit der Begriffe ist, wenn ich die Sachen erkenne, was sie sind, nämlich in und aus dem Leben und Bewegung Gottes, nicht außer dieser Wurzel und doch auch nicht als eine eigene Gotteskraft, woraus die Abgötterei der Heiden entstanden; distinkt von Gott und doch in Gott" (Aub. S. 119 f).

Die ontische Möglichkeit der Erkenntnis liegt also in dem Sein des Menschen als Leben, in der Zusammenordnung der

Selbstbewegungskräfte mit Gottes Leben. Wie die Engel an dem Throne Gottes so ist auch der Mensch „in verjüngtem Maßstab wie Gott", er ist als Gottes Ebenbild „göttlichen Geschlechts". Das Ringen um die Wahrheit wird ein Ringen um das rechte Leben. Das Innerste im Menschen, das Gemüt ist in ständiger Unruhe und Labilität und erreicht seine Gewißheit, sein „Leben" erst in der Vereinigung mit dem Leben der Gottheit; denn der Mensch ist zwar ein endlicher Geist, aber „in Ansehung der inwendigen unendlichen Kraft" hat er „die Möglichkeit in sich", „mit Gott ein Geist, obwohl in beibehaltener Persönlichkeit zu werden" (WW. 5. S. 292).

Schellings und Hegels „absoluter Idealismus" ist von ähnlichem Geiste getragen; besonders der junge Hegel schöpft rückhaltlos aus diesen mystischen Quellen: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten. Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen? Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist, welches in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre. Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts; und er wird von einem Lichte nicht erleuchtet wie ein dunkler Körper, der nur fremden Glanz trägt, sondern sein eigner Feuerstoff gerät in Brand, und ist eine eigene Flamme . . . Der Glauben an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eignen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen" (Nohl. S. 313).

Durch diese Art von Erkenntnis entfaltet sich nun auf „wachstümliche Weise" das göttliche Leben im Menschen: „Alle die Geisteswahrheiten werden nach und nach gewächslicher Weise ein inwendiger Mensch, und der Geist Christi gewinnt durch genauern Verstand des Geheimnisses in euch eine Gestalt" (Aub. S. 315). Und ähnlich schildert Hegel die Seinsverwandlung in der Erkenntnis: „Dem Geiste, dem Leben wird nichts gegeben, was er empfangen hat, das ist er selbst geworden, das ist so in ihn übergegangen, daß es itzt eine Modifikation desselben, daß es sein Leben ist" (Nohl. S. 336).

Diese wachstümliche Erkenntnis besitzt bei Oetinger einen eminent leibhaftigen Sinn. Sie wird oft verglichen mit dem Essen. Aber dieser Vergleich ist mehr als ein Bild: das Erkennen

und Verstehen ist die Nahrun gder Seele selbst. „Wenn der Mensch etwas mit Begierde liest, so versteht er bald den Sinn, den viele Worte in sich haben. Aber er bedenkt nicht, daß man diesen Sinn in sich selbst verwandelt und davon ißt und trinket. Wer nun das Leiden Jesu mit Begierde des Lebens liest, der ißt wirklich vom Worte des Lebens. O, wie vielerlei Sachen ißt einer da, wieviel kann er in sich verwandeln! Er spürt und schmeckt nicht gleich, daß er etwas in sein Wesen verwandelt und doch geschieht es. Essen und Verstehen sind sehr genau vereinigt, ja fast einerlei. Essen ist nichts anderes als in sein Wesen und Leben verwandeln; Verstehen ist nichts anderes, als die Wirkung und Gegenwirkung der gestalteten Vorstellungen inne werden" (Aub. S. 373). Auch dieser Gedanke ist Hegel nicht fremd; er spricht des öfteren von dem „Verzehren" des Objekts, wie er überhaupt gern leibhaftige Bilder wählt.

Die Erkenntnis ist also bei Oetinger, ähnlich wie später bei Hegel, fundiert im Trieb, in der Begierde und in der Lust nach Erfüllung; jedoch verfällt die Seele nur zu gern der falschen Imagination des Triebes, den Geburten ihrer ungeordneten Phantasie, die sie von der Wahrheit abführen und sie in ein „falsches Leben" verunstalten. Doch was Trieb und Begierde ständig verfehlen, erreicht in geläuterter Einfalt die L i e b e. In der Liebe verzichtet der Mensch ganz auf seinen Eigenwillen und seine Lust und gibt sich ganz dem Wesen hin. Die Liebe ist also die höchste Erkenntnisform, weil in ihr der Geliebte gänzlich in der Seele ist, weil du und ich identisch werden. Die Liebe ist die innerlichste und fruchtbarste Erkenntnis, sie ist Zentralerkenntnis: „Die wesentliche Liebe aber ist von der wesentlichen Weisheit und Centralformation (II. Kor. 3, 18) nicht unterschieden. Die Central-Erkenntnis geschieht durch eine Vergestaltung, Überformung, Salbung und Verwandlung der Natur des Erkennenden in die Natur des Erkannten, und eben das geschieht in der Liebe auch" (WW. 5. S. 292). Und bei Hegel heißt es: „Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist die Liebe, — die etwas Analoges mit der Vernunft hat, — als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend — sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist, — so wie Vernunft als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt" (Nohl, S. 18). In diesen sehr frühen, oft besprochenen Aufzeichnungen Hegels wird der mystische Liebesbegriff Oetingers deutlich sichtbar, er

erscheint jedoch sogar etwas nivelliert. Die allgegenwärtige Weisheit Oetingers wird im Sinne der Aufklärung zur Vernunft. Die Liebe ist nun „analog der Vernunft" im Sinne der Erhebung und Befreiung des triebhaft gebundenen Ichmenschen zum Überindividuellen. Damit ist jedoch auch die Beziehung der Liebe zur Erkenntnis der wesentlichen Wahrheit vorausgesetzt. Der viel berufene Liebesbegriff Hegels erweist sich schon in diesem Zusammenhang als Eigentum Oetingers und der mystischen Theologie Württembergs.

In der Liebe erhebt sich die Seele zur „Freiheit des Geistes", der die Seele ganz macht" (Oetinger). Der Freiheit wird nicht ergriffen in der Willkür der Begierde, sondern in der Hingabe an das allgemeine Wesen. „Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung", betonte schon der junge Hegel (Nohl, S. 313) und sein ganzes Leben hindurch kämpfte Hegel gegen die subjektive Willkür der Individualität, z. B. der Moralität und des privaten Gefühls und Gewissens, für die allgemeinen Verhältnisse, die Sittlichkeit, den objektiven und absoluten Geist. In der wesentlichen Liebe zum überindividuellen absoluten Geiste erfährt also bei Oetinger und bei Hegel der Mensch seine letzte Freiheit zu sein wie Gott und an den Dingen anschauend und liebend teilzuhaben wie Gott. Das ist das Geschenk der Zentralerkenntnis.

5. Die Zentral-Erkenntnis.

In der Zentralerkenntnis, in der spekulativen intellektuellen Anschauung, erreicht die Logik des Lebens bei Oetinger und ähnlich bei Schelling und Hegel auch ihr zentrales Denkprinzip.

Es wäre nun freilich leicht zu zeigen, daß auch „schon" Aristoteles philosophieren wollte, wie „Gott philosophiert", daß also auch er „schon" die Philosophie als die „zentrale", d. h. göttliche Erkenntnis beanspruchte. Man könnte die intellektuelle Anschauung als ein sehr altes Erbgut der Mystik nachweisen von Plotin, Augustinus, Bonaventura, Eckehart, dem Cusaner an bis zu Böhme und Malebranche. Aber damit wäre wenig gesagt für das historische Verständnis der spekulativen Philosophie von Schelling und Hegel. Auch der häufig versuchte Hinweis auf Kant ist leer, da dessen „intuitus originarius" ja nur ein Grenzbegriff ist gegen den endlichen rezeptiven Verstand, der keinen Zugang hat zum Ding an sich. Und für Fichte bedeutet die intellektuelle Anschauung nur die Selbstreflexion des schöpferischen Ich. Dagegen ist die intellektuelle Anschauung bei Schelling und

Hegel auf das Objektive, auf das Reale gerichtet. Durch die üblichen Ableitungen der intellektuellen Anschauung von Kant oder Fichte her hat man nur die Kluft zwischen Kant, Fichte und Schelling-Hegel verschleiert. Die Bestimmtheit und Sicherheit, mit der die jungen Schwaben von der intellektuellen Anschauung sprechen, läßt sich nur verstehen aus einer „selbstverständlich" überlieferten Praxis der Heimat. Der Rausch und die Verwegenheit der spekulativen Gnosis Schellings und Hegels ist nur aus der theosophischen Leidenschaft ihrer schwäbischen Väter verständlich zu machen.

Um so schwerer ist es jedoch für uns heute, diese abenteuerlichen Ekstasen zu verstehen. Dazu kommt, daß wir wegen der stets auf das Objektive gerichteten Geisteshaltung der Schwaben nur wenig eingehende Schilderungen dieser Erlebnisse besitzen. Vorbild und Meister war ihnen Jakob Böhme, von dessen zentralischer Erleuchtung die weit verbreitete Legende ehrfürchtig kündete: Er wurde vom göttlichen Licht ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelengeiste durch einen jählichen Anblick eines Zienen Gefäßes (als des lieblich jovialischen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführet; da er als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüte zu schlagen, zu Görlitz vor dem Neißtore ins Grüne gegangen, und doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick je länger je mehrer und klarer empfunden, also daß er vermittels der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herze und die innerste Natur hat hineinsehen können (nach W. E. Peuckert, Pansophie, 1936 S. 431).

In Württemberg spricht am ausführlichsten über die Zentralschau Johann Michael H a h n in seinem Lebenslauf und in seinen Briefen (vgl. W. F. Stroh, Die Lehre des württembergischen Theosophen J. M. Hahn. Stuttgart 1859, Einleitung). Oetinger beschäftigt sich sowohl in seiner Selbstbiographie als auch in seinen Schriften des öfteren mit diesem höchsten Grad der Erkenntnis (vgl. Anmerkungen über Zentral-Erkenntnis WW. 5. S. 385 ff).

Wie „selbstverständlich" der Begriff der Zentral-Erkenntnis damals in Württemberg bekannt war, beweist eine Stelle aus den Tischreden B e n g e l s (Tischreden, S. 19). Hier unterscheidet Bengel „die drei Artikel von der Schöpfung, von der Erlösung, von der Heiligung so, daß er denselben, gleichsam als Behältern, verschiedene Materien zuerteilt. So teilt er z. B. die Zentral-

Erkenntnis der Natur dem Artikel von der Schöpfung zu, weil diese auch solche Menschen haben könnten, welche von dem Gnadenlicht Gottes nicht erleuchtet sind; er glaubt aber, diejenige (zentrale) Erkenntnis der Natur sei viel größer, die solche erlangen, welche wahrhaftig erleuchtet sind." Die Zentral-Erkenntnis ist also sogar ein wichtiger Artikel der pietistischen Dogmatik Bengels! Heutige „Teosophen" sehen mit einem gewissen Neid auf die Erfahrungen ihrer (größeren) Vorgänger, Bock nimmt ein magisches Hellsehen als natürliche Grundlage an: „Auch von den im Menschen ruhenden oder sich regenden höheren Sinnesorganen kann Bengel noch aus eigener Gemütserfahrung sprechen. In jener Zeit gab es noch viele Menschen, besonders unter der einfachen Landbevölkerung, die in letzten Resten ein naturhaftes Hellsehen besaßen. Man nannte es „die Centralerkenntnis" der Natur. Intuitiv wurde damals in schlichten einfältigen Naturen vom Herzen her eine Wahrnehmungskraft rege, durch die sie in das Zentrum der Natur hineinschauten. Hinter der durchsichtig werdenden Sinnenwelt tat sich in wunderbar bewegten Figuren die ätherische Kräftewelt auf" (a.a.O., S. 31). Mit dieser Idee der Zentralerkenntnis müssen also Schelling und Hegel von früher Kindheit an, sei es durch Oetinger oder Hahn oder durch sonstige Erzählung vertraut gewesen sein. Ich gebe hier kurz eine Beschreibung des Erlebnisses der Zentralschau von Joh. Mich. Hahn. Er erzählt zuerst, wie er lange Jahre sich mit der Erkenntnis Gottes gequält habe: „Von meiner zarten Jugend an konnte ich nichts ohne Bedacht lassen; ein feuriges oft quälendes Gottsuchen war in mir; denn ich wollte wissen, wie Gott, wo Gott, was Gott und wer Gott sei? Ich dachte, ich suchte, ich las die Schrift, ich forschte im Gewissen und im Buche der Natur: konnte aber nicht ins Reine kommen, wie Gott allwissend und allgegenwärtig sein könnte, — bis meine Seele wirklich erleuchtet war." Zunächst gibt Hahn hier eine typische Beschreibung des Geisteszustandes, wie er vor jeder Bekehrung die Regel ist: Zweifel, Suchen, Mutlosigkeit, Grübeleien usw. erfüllen den ganzen Menschen. Interessant ist jedoch hier die objektive Wendung. Es handelt sich gerade um das Problem der Erkenntnis, und zwar der ganz selbstverständlich vorausgesetzten absoluten Erkenntnis und nicht etwa um ein quälendes Sündenbewußtsein oder um das Gefühl persönlicher Unzulänglichkeit. Und so wirkt sich die Bekehrung auch nicht durch ein Schwelgen im Gefühl der Begnadung, sondern als Erleuchtung aus, als Trunkenheit der geistigen Schau: „Zum erstenmale hielt die Erleuchtung bis drei

Stunden an, und da sie einige Zeit hernach wieder kam, dauerte es bei sieben Wochen fast ununterbrochen und so kam es hernach oft wieder. Hieraus ist es nun klar, daß ich Gott gefunden und daß meine Fragen beantwortet wurden; denn ich sahe in die innerste Geburt und allen Dingen ins Herz, und mir war, als wäre auf einmal die Erde zum Himmel geworden und als ob ich die Allenthalbenheit Gottes schaute; mein Herz war gleich der ausgedehnten Ewigkeit, darinnen sich Gott offenbart." „Es ist nicht zuviel gesagt, wenn ich sage, es sei mir am Ende meines langwierigen, harten Bußkampfes und dunkel beschwerlichen Weges endlich das Lebenslicht angebrochen und die Sonne der Lichtwelt aufgegangen. Denn es war lange finster auf der Tiefe, nämlich auf dem Chaos meiner qualvollen Herzenskonfusion, bis göttliche Bewegung es durch das Wort Galgal wendete und das Licht aus der Finsternis hervorbrachte, und einen lichthellen geborenen Schein in die Zentralkräfte meiner Seele gab . . . und weil mir dann in dieser anhaltenden zentralischen Schau und tiefen Eröffnung der innersten Sinne alle möglichen Fragen von Gott, von Christo, vom Geiste Gottes, nämlich wie, wo und was der dreieinige Gott sei und wie alles von ihm herkomme, und in Ihm bestehe und durch Ihn wiederbracht werde, von seinem Plan und Vorsatz und der gleichen Mysterien auf einmal beantwortet wurden, so daß alle vorher gehabten Zweifel verschwanden, so war ich in der Tat centralisch erleuchtet und weil dies gar so unmittelbar geschah, so kann ich mit Recht dies eine unmittelbare Erkenntnis Gottes nennen; denn sie geschahe durch den Geist des Herrn und was durch den Geist unmittelbar geschieht, das ist gegeben von Gott" (Stroh, a.a.O. S. 13, 14 v. Vf. gsp.).

Wie beinahe bescheiden wirken gegenüber diesen theosophischen Erkenntnis-Ekstasen die viel berufenen Sätze Hegels in der Einleitung zur Logik: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist" (Lasson, I. S. 31).

Die cognitio centralis ist so die letzte, die absolute Erkenntnisform aus dem Innersten, dem Herz des Menschen in

das Innerste, in das Herz, das Zentrum der Dinge, in das Zentrum Gottes, — doch wird im gleichen Akt der Mensch transparent, der Geist Gottes selbst ist es, der vom Menschen Besitz ergreift und in ihm erkennt, — Gedanken, die besonders der Religionsphilosophie Hegels durchaus geläufig sind.

In der Zentralerkenntnis schließen sich die Untersuchungen über die Logik des Lebens zusammen. Die cognitio centralis gibt dem Erkennenden die Wahrheit als das Ganze; das All in Eins, das Herz Gottes, die innerste Geburt aller Dinge, des Lebens im Ganzen. — Die Zentralerkenntnis ist Anschauung. Die Seele erkennt nicht nach geometrischer Methode durch „ungewisse Schlüsse", sie bedient sich nicht „eines elenden Vicarii oder Amtsverwesers der Vernunft" (Oetinger WW. 5, S. 287), wenn sie etwas wesentlich erkennen will, sondern des inneren Sinnes, des Gefühls, des anschaulichen Habens. Sie ist generative Erkenntnis: denn sie ist der Blick in das Wachsen der Natur aus ihrem letzten Keim, aus der „tiefsten Geburtsquelle wirkender und leidender Kräfte", dem „innersten Urquell der Kräfte Gottes" (Mich. Hahn). Die cognitio centralis ist generativ, weil sie die Seele verwandelt und wachsen macht in ihrem innersten Zentrum und Wesen: als „Schmecken und Fühlen im Zentrum", sie ist „Verwandlung der innersten Kräfte in das, was wir fühlen, wodurch die im Geist stehenden das Wesen der Dinge nach dem Innersten auf einmal ohne Schlüsse sehen, schmecken, empfinden und über alle Vernunft erkennen" (Oetinger, WW. 5, S. 288 f). — Die cognitio centralis ist die „wesentliche Liebe", „die von dem lugenhaften Schein der Phantasiegeburten befreit", sich in das Wesen der Dinge, der Sache selbst verwandelt.

Wie immer bei Oetinger, so sind auch hier genau die Stufen der Zentral-Erkenntnis zu wahren. So hatte Helmont den niedrigsten Grad: „Maßen er allein bis auf die Erkenntnis des Wesens der Seele, nicht ihres Ursprungs aus Gott, nur auf das Wesen der Dinge zum besonderen Zweck der Arzneikunst, nur auf die Eröffnung der Central-Wahrheit der Lebens-Lichter und von dem Archeus oder der innersten bewegenden sämlichen Kraft der Dinge, nicht auf die Geburten aller Dinge aus der Fruchtbarkeit Gottes gereicht hat" (ebd. S. 291). Doch „gleichwohl, weil diese Erkenntnis aus der unmittelbaren Durchdringung des innersten Wesens des Geistes mit dem Grundwesen aller Wesen, mit der selbständigen Wahrheit selbst, in welcher die Einheit, die Wahrheit und die Gutheit nur Eins ist, entsteht, so muß der niedrigste

Grad der Zentralerkenntnis notwendig wesentliche und unbetrügliche Wahrheit sein" (a.a.O.).

Der höchste Grad der Zentralerkenntnis aber ist die Schau aus der „Einheit mit Gott". Gewiß kann die „Kreatur, da sie in Vergleichung mit Gott etwas Eingeschränktes und nicht ganz Vollkommenes ist", nur stückweise erkennen; aber sie kann sich doch zu dieser göttlichen Erkenntnis erheben „in Ansehung der inwendigen unendlichen Kraft, in dem eingeschränkten Wesen, in Ansehung der Natur eines solchen endlichen Geistes, der die Möglichkeit in sich hat, mit Gott e i n Geist, obwohl in beibehaltener Persönlichkeit zu werden" (a.a.O. S. 292). Durch den Fall des Menschen ist die Möglichkeit der Zentralerkenntnis und der Vereinigung mit der Gottheit zwar geschwächt worden. Es wurde oben schon darauf hingewiesen (S. 26). Jedoch ist schließlich durch die Erlösung der ursprüngliche Zustand des Menschen wieder hergestellt worden, so daß er wieder wie Adam aus dem Zentrum und in das Zentrum der Dinge schauen kann.

In der Zentral-Erkenntnis nimmt also schließlich der Geist Gottes vom Menschen völlig Besitz, der Geist Gottes ist es, der im Menschen erkennt. „Die zweite Eigenschaft der Central-Erkenntnis ist die Passivität, nemlich, daß die Wirkung Gottes mit der Wirkung des endlichen Geistes oder Zentrums nur eine Wirkung ist, oder daß die quellende Kraft des kreatürlichen Geistes von der unendlichen Wirkung Gottes ohne einigen Widerstand einer natürlichen Selbstbewegung getrieben wird, und also die Seele in der höchsten Passivität ihre ursprüngliche allerreinste Aktivität wieder bekommt (Ezechiel I, 12). Denn ob die Seele schon ein eingeschränktes Wesen ist, deren Wirkungen gegen den Wirkungen Gottes Stückwerk sind, so wird sie doch in jedem Grad der Zentral-Erkenntnis in die Einheit und folglich in das Unendliche transformiert. Weil aber gleichwohl jede von den verschiedenen Fassungskräften der Kreaturen, deren jede in Gott unendlich näher erhoben, nicht aber s e l b s t u n e n d l i c h werden kann, mit dem unendlichen Wesen durch Christum in Eins vergestaltet wird, so kann man sich einbilden, wie bei aller Einschränkung jeder Grad der Zentralerkenntnis doch etwas Unendliches ist. Obschon die Kreatur nicht alles in sich hat, so hat sie doch alles in Gott, und die Art, alles in Gott zu besitzen, kann wieder unendlich verschieden sein" (5, S. 293). Die Erhebung des Menschen zum absoluten Wissen, das Ziel und Ende der Spekulation Hegels, könnte hier nicht schöner verkündet werden.

Gleichwohl jedoch ist die Zentralanschauung ein seltenes und kostbares Gut. Nicht jeder kann und jederzeit an ihrer Gnade teil haben. So bleibt (nach Paulus) „das Höchste die L i e b e als das schon jetzt Vollkommene“ (a.a.O.). Die Logik des Lebens mündet so ein in „das Grundprinzip des empirischen Charakters, die Liebe“ (Hegel).

Lebenslauf.

Ich bin am 20. 4. 1907 in Neustadt Oberschlesien als Sohn des Kaufmanns Robert Schneider geboren; ich besuchte das humanistische Gymnasium meiner Vaterstadt, das ich im Jahre 1926 verließ, um mich philosophischen, philologischen, musikwissenschaftlichen und volkswirtschaftlichen Studien zu widmen. Ich studierte in Wien bei den Professoren Spann, v. Srbik, Eibl, Reininger und an der Musikhochschule; in Berlin bei den Professoren Heinrich Maier, Petersen und Spranger; in Bonn und Köln bei den Professoren Rothacker, Dyroff, Becker und Walzel, in Köln bei N. Hartmann und Bertram. Ich bin als wiss. Hilfskraft am Philos. Seminar A der Universität Bonn tätig. Mein Dr.-Examen bestand ich im Juli 1933. Im Herbst 1934 gab ich das Lesebuch „Deutsche Größe. Denkmale der Deutschen" heraus (Stuttgart, 2. Aufl. 1936).

Allen meinen Lehrern, besonders Herrn Prof. Dr. Rothacker sage ich meinen ergebenen Dank.